

Edgardo Castro
INTRODUÇÃO A
FOUCAULT



Tradução **Beatriz de Almeida Magalhães**

autêntica

FILÔ

A ideologia e a utopia

Paul Ricœur

O primado da percepção e suas consequências filosóficas

Maurice Merleau-Ponty

Relatar a si mesmo:

crítica da violência ética

Judith Butler

A teoria dos incorporais no estoicismo antigo

Émile Bréhier

A sabedoria trágica

Sobre o bom uso de Nietzsche

Michel Onfray

FILÔAGAMBEN

Bartleby, ou da contingência

Giorgio Agamben

seguido de

Bartleby, o escrevente

Herman Melville

A comunidade que vem

Giorgio Agamben

O homem sem conteúdo

Giorgio Agamben

Ideia da prosa

Giorgio Agamben

Introdução a Giorgio Agamben

Uma arqueologia da potência

Edgardo Castro

Meios sem fim

Notas sobre a política

Giorgio Agamben

Nudez

Giorgio Agamben

A potência do pensamento

Ensaio e conferências

Giorgio Agamben

FILÕBATAILLE

O erotismo

Georges Bataille

A parte maldita

Precedida de “A noção de dispêndio”

Georges Bataille

FILÕBENJAMIN

O anjo da história

Walter Benjamin

Baudelaire e a modernidade

Walter Benjamin

Imagens de pensamento

Sobre o haxixe e outras drogas

Walter Benjamin

Origem do drama trágico alemão

Walter Benjamin

Rua de mão única

Infância berlinense: 1900

Walter Benjamin

FILÕESPINOSA

Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar

Espinosa

Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos

Espinosa

A unidade do corpo e da mente

Afetos, ações e paixões em Espinosa

Chantal Jaquet

FILÕESTÉTICA

O belo autônomo

Textos clássicos de estética

Rodrigo Duarte (org.)

O descredenciamento filosófico da arte

Arthur C. Danto

Do sublime ao trágico

Friedrich Schiller

Íon

Platão

Pensar a imagem

Emmanuel Alloa (Org.)

FILÕMARGENS

O amor impiedoso

(ou: Sobre a crença)

Slavoj Žižek

Estilo e verdade em Jacques Lacan

Gilson Iannini

Introdução a Foucault

Edgardo Castro

Kafka

Por uma literatura menor

Gilles Deleuze Félix Guattari

Lacan, o escrito, a imagem

*Jacques Aubert, François Cheng, Jean-Claude Milner, François
Regnault, Gérard Wajcman*

O sofrimento de Deus

Inversões do Apocalipse

Boris Gunjevic Slavoj Žižek

ANTIFILŌ

A Razão

Pascal Quignard

FILÔMARGENS

autêntica

Edgardo Castro

Introdução a
Foucault

1ª edição

Tradução

Beatriz de Almeida Magalhães

Copyright © 2014 Edgardo Castro
Copyright © 2014 Autêntica Editora

Título original: *Introducción a Foucault*

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

COORDENADOR DA COLEÇÃO FILÔ
Gilson Iannini

CONSELHO EDITORIAL
Gilson Iannini (UFOP); *Barbara Cassin* (Paris); *Cláudio Oliveira* (UFF); *Danilo Marcondes* (PUC-Rio); *Ernani Chaves* (UFPA); *Guilherme Castelo Branco* (UFRJ); *João Carlos Salles* (UFBA); *Monique David-Ménard* (Paris); *Olímpio Pimenta* (UFOP); *Pedro Süsskind* (UFF); *Rogério Lopes* (UFMG); *Rodrigo Duarte* (UFMG); *Romero Alves Freitas* (UFOP); *Slavoj Žižek* (Liubliana); *Vladimir Safatle* (USP)

EDITORA RESPONSÁVEL
Rejane Dias

PREPARAÇÃO
Cristina Antunes

REVISÃO
Lúcia Assumpção

PROJETO GRÁFICO
Diogo Droschi

CAPA
Alberto Bittencourt
(Sobre imagem de *Raymond Depardon/Magnum Photos*)

DIAGRAMAÇÃO
Jairo Alvarenga Fonseca

DESENVOLVIMENTO DE EBOOK
Loope – design e publicações digitais | www.loope.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Castro, Edgardo
Introdução a Foucault / Edgardo Castro ; tradução Beatriz de Almeida Magalhães. -- 1. ed.;
1. reimp. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015. -- (Filô/Margens)

Título original: Introducción a Foucault.
ISBN 9788582178263

1. Filosofia francesa 2. Foucault, Michel, 1926-1984 I. Título.
II. Série.

14-08819 CDD-194

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194
2. Filósofos franceses : Biografia e obra 194



Belo Horizonte

Rua Aimorés, 981, 8º andar
Funcionários . 30140-071
Belo Horizonte . MG
Tel.: (55 31) 3214 5700

Rio de Janeiro

Rua Debret, 23, sala 401
Centro . 20030-080
Rio de Janeiro . RJ
Tel.: (55 21) 3179 1975

São Paulo

Av. Paulista, 2.073,
Conjunto Nacional, Horsa I
23º andar . Conj. 2301 .
Cerqueira César . 01311-940
São Paulo . SP
Tel.: (55 11) 3034 4468

Teleendas: 0800 283 13 22

www.grupoautentica.com.br

Para Margarita

Sumário

[Capa](#)

[Folha de Rosto](#)

[Créditos](#)

[Dedicatória](#)

[Epígrafe](#)

[Apresentação](#)

[A ilusão antropológica](#)

[O mal-estar na psicologia](#)

[As naves, a grande reclusão, o asilo psiquiátrico](#)

[Uma leitura de Kant](#)

[A linguagem da literatura e o discurso dos saberes](#)

[Loucura e literatura](#)

[O olhar médico](#)

[Uma arqueologia dos saberes](#)

[As ciências humanas e a morte do homem](#)

[A sociedade de normalização: do intolerável à governamentalidade](#)

[A vontade de verdade](#)

[A época do panoptismo](#)

[A sexualidade: ironia de um dispositivo](#)

[O governo da população](#)

[Verdade e cuidado de si mesmo](#)

[O governo de si mesmo](#)

[O poder pastoral e o dispositivo da confissão](#)

[A época do cuidado de si mesmo](#)

[A parrésia](#)

[A modo de conclusão: a modernidade foucaultiana](#)

[Cronologia](#)

[Bibliografia](#)

[Obras de Michel Foucault](#)

[Bibliografia secundária citada ou sugerida](#)

*Não escrevo um livro para que seja o último.
Escrevo para que outros livros sejam possíveis,
não necessariamente escritos por mim.*

(FOUCAULT, 1994, t. II, p. 162; 1996, p. 25-26)

Apresentação

A bibliografia foucaultiana aumentou consideravelmente nos últimos anos. Por um lado, apareceram novos livros de Michel Foucault que são, à exceção de sua tese secundária de doutorado, sobretudo, transcrições de seus cursos e conferências. Por outro, em decorrência dessas publicações, assistimos a um renovado e prolífico interesse por seus trabalhos, como o demonstram em particular as leituras e apropriações de suas investigações em chave biopolítica. Nosso propósito neste livro é traçar as grandes linhas de um balanço do pensamento de Foucault que chegue até suas publicações e interpretações mais recentes. Esse balanço é sem dúvida necessário e também parcialmente provisório. O ciclo das publicações dos textos de Foucault não está fechado. Não só porque não apareceram senão dois de seus treze cursos no Collège de France, mas porque o “arquivo Foucault”, agora depositado na Bibliothèque Nationale de France, compreende aproximadamente 40.000 folhas inéditas, entre as quais se encontram o quarto tomo de *História da sexualidade*, *As confissões da carne*, e três dezenas de cadernos, diário intelectual no qual Foucault registrou suas leituras e reflexões desde 1961 até sua morte. Este balanço se localiza, assim, na fronteira que separa o Foucault dos livros e cursos, o dos trabalhos já publicados, do Foucault dos escritos propriamente inéditos, cuja aparição demorará certamente um tempo.

O presente trabalho se divide em quatro capítulos, cada um tendo um eixo temático preciso. O primeiro, “A ilusão antropológica”, aborda a problemática das primeiras publicações de Foucault e os temas centrais de suas teses de doutorado (*História da loucura na Idade Clássica* e *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*). O segundo, “A linguagem da literatura e o discurso dos saberes”, se ocupa do nascimento das ciências humanas na perspectiva que Foucault denomina arqueologia dos saberes. Nesse capítulo, percorremos o caminho que vai de *O nascimento da clínica* (1963) até *As palavras e as coisas* (1966), prestando também atenção aos escritos dessa época acerca da literatura. O

terceiro capítulo, “A sociedade de normalização: do intolerável à governamentalidade”, aborda o giro do pensamento de Foucault para a questão do biopoder, quer dizer, para as práticas sociais disciplinares e biopolíticas do governo dos homens, assim como o modo no qual Foucault pensa a política moderna a partir da relação entre o Estado, o mercado e a empresa no liberalismo e no neoliberalismo. Nesse capítulo, além de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, abordamos seus cursos no Collège de France de 1970 a 1979. O quarto e último capítulo, “Verdade e cuidado de si mesmo”, trata da ética no sentido foucaultiano do termo, ou seja, das práticas de subjetivação e da relação entre discurso e verdade. Ocupa-se do segundo e terceiro volume de *História da sexualidade* e dos últimos cursos do autor. Esses quatro capítulos oferecem um percurso geral e ao mesmo tempo analítico do trabalho de Foucault, desde os primeiros problemas que aborda até suas últimas elaborações. Cada um deles, contudo, pode ser lido de maneira relativamente independente.

Ao longo de nossa exposição, quisemos evitar dois extremos, o de escrever um texto destinado fundamentalmente aos especialistas e o de simplificar em excesso a apresentação do pensamento de Foucault. O equilíbrio entre esses dois extremos nem sempre foi fácil. Nos dois primeiros capítulos, porque eludir o nível de complexidade de alguns dos trabalhos analisados – como sua tese secundária de doutorado ou *As palavras e as coisas* – os desnaturaria. Nos seguintes, ao contrário, porque o caráter mais acessível dos temas pode prestar-se facilmente a uma leitura desatenta. No primeiro caso, perseguimos a maior clareza possível. No segundo, buscamos apresentar os temas tratados dando conta de sua problematicidade. Esperamos que o interesse do leitor e suas próprias inquietações possam suprir nossas deficiências.

Em resumo, trata-se de outra introdução a Michel Foucault. Em sentido quantitativo, porque vem somar-se às já existentes, algumas, por certo, muito recomendáveis. Mas também qualitativamente, porque, para além dos temas em comum com esses trabalhos, quisemos trazer algumas interpretações pessoais. Pelas mesmas razões, este trabalho difere também de nosso *Dicionário Foucault*. Com efeito, enquanto naquela obra privilegiamos a dispersão dos temas e as referências quase exaustivas aos textos de Foucault, aqui, ao contrário, demos preeminência à visão de conjunto e suas possíveis leituras. Ao final deste trabalho, incluímos ainda uma breve cronologia da vida de Foucault, a bibliografia de suas obras e algumas sugestões de leitura para

aprofundar os principais temas abordados.



Finalmente, alguns agradecimentos. Ao Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) da Argentina e ao CNPq do Brasil. Sem os recursos destinados à investigação no campo das humanidades, este trabalho talvez não tivesse sido possível. Ao pessoal do Grupo Autêntica, especialmente à Rejane Dias, por haver acolhido este título em seu catálogo. A Alexandre Fernandez Vaz, da Universidade Federal de Santa Catarina, com quem discutimos repetidas vezes alguns dos temas abordados. A Alfredo Veiga Neto, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por seu contínuo interesse em meu trabalho. E à Mercedes, que, enquanto esperávamos Margarita, acompanhou sua escrita com sugestões e correções. Um livro é também um trabalho coletivo.

City Bell, 11 de novembro de 2013

Para facilitar a leitura, os títulos das obras de Foucault aparecem traduzidos, mas as referências bibliográficas correspondem, em primeiro lugar, às edições francesas. Quando foi possível, em segundo lugar e em itálico, incluímos também as correspondentes indicações às edições brasileiras. Exceto que indiquemos o contrário, as traduções para o português de citações literais são nossas.

A ilusão antropológica

Neste capítulo nos ocuparemos dos primeiros escritos de Foucault sobre a história da psicologia e da psicopatologia. Eles nos permitirão ver o modo no qual Foucault se orienta em torno de um problema que constituía, na década de 1950, um dos grandes temas de discussão: a problemática das ciências humanas e suas relações com a filosofia. Abordaremos a seguir sua descrição da experiência da loucura nos séculos XVII e XVIII. E concluiremos com a leitura foucaultiana de Kant, que se esboça na parte final de História da loucura e, sobretudo, em sua tese secundária de doutorado. Desse modo, veremos como Foucault irá definindo os contornos de seu próprio pensamento. Sobretudo porque, à diferença de outras posições, não remeterá os problemas da psicologia e da antropologia contemporâneas aos batidos tópicos do sujeito e do dualismo cartesianos, ou seja, à supremacia da consciência e à distinção entre corpo e alma, mas a essa ilusão antropológica que domina o pensamento a partir de Kant.

Em conversa com Raymond Bellour de 1966, Foucault expressava seu estupor frente ao fato de que existam em nossa cultura, de maneira separada, uma história da filosofia, uma das ideias e outra das ciências. A primeira se ocupa sobretudo desses grandes sistemas, frequentemente rivais entre si: Platão e Aristóteles, Kant e Hegel, etc. A história das ideias, por outro lado, de pensadores considerados “subfilosóficos”. E, finalmente, a última, dos conhecimentos que têm maior rigor de cientificidade. Para Foucault, em contrapartida, a tarefa a levar a cabo não consiste em fazer uma história do pensamento segundo o modelo dessas disciplinas e tampouco uma história do pensamento em geral, mas “de tudo o que ‘contém pensamento’ em uma cultura [...], na filosofia, mas também em um romance, na jurisprudência, no direito, inclusive em um sistema administrativo, em uma prisão” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 503-504). Para o autor, como para o filósofo e historiador da biologia que foi um de seus mestres e mentores, Georges Canguilhem, “a

filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estranha é boa” e “toda boa matéria tem de ser estranha” (CANGUILHEM, 1999, p. 7; p. 10). Por isso, se, como pensamos, é possível falar de uma filosofia de Foucault, há que buscá-la, primeiro, nesse olhar que intenta descobrir as formas de racionalidade que organizam as maneiras de dizer e de fazer, os modos em que falamos e nos comportamos conosco mesmos e com as coisas. E a partir daí, em um segundo momento, há que buscá-la no giro desse mesmo olhar até os textos clássicos da filosofia, em que não se persegue restituir-lhes seu caráter abstrato e sistemático, mas redescobri-los em sua atualidade.

Desde seus primeiros escritos, a grande pergunta que domina todo o pensamento foucaultiano é, em definitivo, a seguinte: como foi possível o que é? Essa possibilidade é sempre histórica, não é a expressão de nenhuma necessidade; as coisas poderiam ter sido de outro modo e também podem ser de outro modo. Por isso, suas investigações estão marcadas por uma pegada histórica e, a um tempo, tanto política como ética.

O mal-estar na psicologia

*– Mas não disse nada de você mesmo, do lugar
onde cresceu, de como foi sua infância...*

*– Meu querido amigo, os filósofos
não nascem... eles são, e isso basta.*

(FOUCAULT, 1994, t. III, p. 678; t. IV, p. 316)

Em 15 de outubro de 1926, em Poitiers, França, no seio de uma família imersa no ambiente da medicina – seu pai, dois de seus avós e até um bisavô foram médicos e cirurgiões – nasce Paul-Michel Foucault. Até o final da Segunda Guerra Mundial, concluídos seus estudos no Collège Saint-Stanislas de sua cidade natal e descartada a ideia de seguir os passos de seu pai, Foucault se instala em Paris com a intenção de ingressar na École Normale Supérieure.

Durante a Revolução, suprimiram-se as universidades na França, o que representou uma notável particularidade histórica entre os países ocidentais. Em seu lugar, para formar os quadros intelectuais e técnicos do país, criaram-se as “grandes escolas”, que constituem o que, em vocabulário mais atual, poderiam denominar-se universidades de investigação. A École Normale Supérieure, criada em 1794, foi de fato uma sementeira intelectual no campo das humanidades. Ali se formaram, entre outros, Jean-Paul Sartre, Maurice

Merleau-Ponty, Louis Althusser, Jacques Derrida e Pierre Bourdieu.

As universidades, no sentido clássico de instituições de formação profissional, foram logo reabertas e hoje ambos os sistemas convivem. Uma das maiores diferenças entre eles concerne às exigências de ingresso. Às grandes escolas só se pode ter acesso mediante rigoroso exame. Isso motivou, até finais do século XIX e a instâncias do célebre historiador Fustel de Coulanges, a criação de uma classe preparatória para o ingresso à École Normale, entre a finalização dos estudos secundários e o início dos superiores, denominada classe de *Khâgnes*. Foucault, como outros reconhecidos filósofos de sua geração, fracassou em seu primeiro intento de ingresso à École Normale e se inscreveu, então, na classe de *Khâgnes*. Em 1946 logrou finalmente ingressar na École Normale, onde frequentou as lições de Maurice Merleau-Ponty e Louis Althusser.

Depois de obter licenciaturas em filosofia e psicologia e diploma de especialização em psicopatologia, e enquanto atuava como professor de psicologia na Universidade de Lille, entre 1954 e 1957, Foucault publica *Doença mental e personalidade*, seu primeiro livro; uma extensa “Introdução” à tradução francesa de *O sonho e a existência* do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger; “A psicologia de 1850 a 1950”, balanço de cem anos de conhecimentos psicológicos; e a intervenção intitulada “A investigação científica e a psicologia”, fruto de seu estágio em serviço psiquiátrico.



Para Foucault, o desenvolvimento da psicologia entre 1850 e 1950 foi marcado pela exigência, herdada do Iluminismo, de adequar-se ao modelo das ciências naturais e, ao mesmo tempo, pelas contradições desse projeto. Por um lado, a necessidade de aplicar um método de conhecimento que fundamente seus resultados em dados objetivos, como o fazem a física ou a biologia, e, por outro, a impossibilidade de levá-lo a cabo. Com efeito, à diferença do que sucede com o conhecimento da natureza, a psicologia não nasce das regularidades, mas das contradições da vida humana. A psicologia da adaptação surge, por exemplo, do estudo das formas de inadaptção; a da memória, do esquecimento e do inconsciente; a da aprendizagem, do fracasso escolar. O homem não é, nesse sentido, uma realidade como as outras.

Apesar disso, em razão dessa exigência, a psicologia se serviu originalmente

de modelos inspirados em Newton, Bichat ou Darwin, com os quais buscou construir uma ciência empírica do homem partindo de seus elementos físico-químicos, orgânicos ou evolutivos. Desse modo, com a noção de organismo se introduziu a ideia de espontaneidade no âmbito dos fenômenos psíquicos, e os partidários do evolucionismo, como Herbert Spencer, mostraram por que os fatos psicológicos não podem ser entendidos sem referência ao passado e ao futuro. Porém, o evolucionismo em psicologia, embora tenha representado certamente um avanço, seguiu sendo prisioneiro de seus pressupostos e não foi capaz de ver que a orientação temporal dos fatos psicológicos não é só uma força natural que segue um desenvolvimento previsto, mas uma significação que nasce e irrompe na vida das pessoas (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 125; *t. I, p. 138*). Desse modo, até finais do século XIX no âmbito da psicologia, sustenta Foucault, nós nos deparamos com um redescobrimento do sentido. Uma ciência do homem não pode prescindir da significação que a consciência de cada indivíduo atribui a suas condutas nem da que adquire em sua história pessoal. A doença mental, de fato, não é só déficit ou regressão a respeito de um desenvolvimento natural. Por esse caminho, especialmente por meio da psicanálise, a explicação causal se transformou em gênese das significações e o recurso à natureza foi substituído pela análise do meio cultural (FOUCAULT, 1994, t. I, 128; *t. I, p. 141-142*).

Contudo, a introdução do sentido e da significação, o esforço para compreender e não meramente explicar, não logrou eliminar as contradições da história da psicologia. As psicologias do sentido ou da significação não deixaram de estar atravessadas por uma série de persistentes dicotomias: totalidade e elemento, gênese mental e evolução biológica, instituição social e condutas individuais. Por isso, afirma Foucault, dado que as contradições são “o que há de mais humano no homem” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 137; *t. I, p. 151*), a psicologia deve decidir-se entre intentar superá-las ou assumi-las como as formas empíricas da ambiguidade que define o ser do homem. Se opta por esta última alternativa, deve abandonar então o projeto de uma ciência objetiva e orientar-se para a filosofia.

Já em seu primeiro livro, *Doença mental e personalidade*, publicado alguns anos antes desse balanço problemático da história da psicologia, Foucault havia chegado à conclusão similar em relação ao campo mais restrito da psicopatologia. Depois de descrever as diferentes formas de patologias psíquicas e de mostrar as deficiências das aproximações cientificistas que

pretendem explicar o psíquico a partir do biológico, Foucault identifica na angústia o núcleo da doença mental, e também aqui sustenta a necessidade da análise do sentido e da significação das condutas patológicas. Desse modo, os desenvolvimentos da filosofia da existência (herdeira de Husserl e Heidegger) e da psicanálise aparecem como solidários. Daí a importância que Foucault atribui à obra de Ludwig Binswanger, quem, em seu *O sonho e existência*, se propôs vincular os trabalhos de Husserl aos de Freud e, dessa perspectiva, elaborar uma psicologia existencial.

Entretanto, na opinião de Foucault, nem a psicanálise, nem a filosofia da existência, nem sua combinação resultam finalmente suficientes para compreender a doença mental porque, para além de suas formas de manifestação, há doença mental quando “a dialética psicológica do indivíduo não encontra seu lugar na dialética de suas condições de existência” (FOUCAULT, 1954, p. 102). A doença mental ou, retomando um termo clássico, a alienação mental não é uma espécie de substância que cristaliza em torno de si as condutas mórbidas – como supunham, seguindo o modelo da patologia orgânica, as primeiras formas de psicopatologia –, mas uma consequência da alienação social. Por essa razão, embora a psicologia possa descrever a dimensão psicológica das doenças mentais, suas condições de aparição só podem explicar-se a partir das formas concretas da alienação histórica. Assim, por exemplo, as neuroses de regressão, sustenta Foucault, não manifestam simplesmente a natureza neurótica da infância, mas o arcaico de nossas instituições pedagógicas, que se inscrevem no conflito entre as formas idealizadas da educação infantil e as condições reais da vida adulta e estabelecem entre ambos os mundos, o infantil e o adulto, um corte e uma separação. Os delírios religiosos, por sua parte, encontram suas condições de possibilidade em uma cultura na qual as crenças religiosas já não tomam parte da experiência cotidiana. No mesmo sentido, Foucault considera que o complexo de Édipo é uma “versão reduzida” da dialética entre a vida e a morte que atravessa estruturas econômicas e sociais (FOUCAULT, 1954, p. 82–89). Com a intenção de identificar os mecanismos mediante os quais se passa da alienação histórica e social à alienação mental, Foucault dedica o último capítulo de *Doença mental e personalidade*, intitulado “A psicologia do conflito”, às correntes inspiradas na teoria dos reflexos condicionados de Ivan Pavlov.

Essa primeira publicação conclui com uma crítica das formas “abstratas” de abordar a doença mental, que se desentendem das experiências concretas da

alienação histórica, entre as quais se inclui a psicanálise. Foucault sustenta, com efeito, que a psicanálise psicologiza o real, pois “obriga o sujeito a reconhecer em seus conflitos a lei sem regra de seu coração, para evitar ler neles as contradições na ordem do mundo” (FOUCAULT, 1954, p. 109).



Percorrendo esses textos, podem ser encontrados numerosos elementos das correntes de pensamento que marcaram a formação universitária de Foucault nesse tempo: o marxismo, a psicanálise e a fenomenologia existencial, das quais paulatinamente irá se distanciando, até assumir posições críticas a respeito de cada uma delas e proibir, inclusive, a reedição francesa de seu primeiro livro. Segundo o próprio autor, a leitura de Nietzsche, Georges Bataille e Maurice Blanchot foi determinante nesse distanciamento. E, já à distância, sustentará:

Doença mental e personalidade é uma obra totalmente separada de tudo o que escrevi depois. Eu a escrevi em um momento em que os diferentes sentidos do termo “alienação”, seu sentido sociológico, histórico e psiquiátrico, se confundiam em uma perspectiva fenomenológica, marxista e psiquiátrica. Atualmente não há nenhum nexo entre essas noções (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 665).

Em 1962, Foucault publica, com outro título – *Doença mental e psicologia* –, nova edição de seu primeiro livro, cuja segunda parte aparece completamente reelaborada. Desaparecem as referências a Pavlov e a seus discípulos e, em seu lugar, encontramos então uma síntese de sua tese doutoral, publicada como *Loucura e desrazão: história da loucura na Idade Clássica*. O eixo conceitual dessa nova segunda parte já não é a relação entre a alienação social e a alienação mental, mas se desloca até a aparição no Ocidente do *homo psychologicus*, quer dizer, até o modo em que a loucura foi reduzida a doença mental e encerrada no mundo da interioridade e culpa. Como no texto de 1954, contudo, também na reedição de 1962, as doenças mentais e o estatuto conferido aos loucos continuam sendo uma manifestação da verdade da sociedade a que pertencem, e das condições históricas, o *a priori* concreto da morfologia das doenças mentais.



Em 1955, Foucault vai a Uppsala como leitor de francês, para promover, na

universidade local, a língua e a cultura de seu país. O posto havia sido ocupado anteriormente pelo historiador das religiões Georges Dumézil, que se interessou pela candidatura de Foucault ainda antes de conhecê-lo. Na Suécia, dará vários cursos sobre literatura francesa e receberá como convidados seu ilustre antecessor, Jean Hyppolite e Albert Camus. Então tomará forma a ideia de escrever uma tese de doutorado sobre a história da loucura. Foucault pensou, inclusive, em apresentá-la na própria universidade de Uppsala, porém o projeto não foi aceito. Três anos depois, em 1958, se desloca para Varsóvia – sempre dentro do serviço cultural exterior da França –, dessa vez, para dirigir o Centro de Civilização Francesa. Por essa época, conclui a redação de sua tese e entrega o manuscrito a Georges Canguilhem, seu diretor.

As naves, a grande reclusão, o asilo psiquiátrico

Para falar da loucura, haveria que ter o talento de um poeta.(FOUCAULT, em ERIBON, 1989, p. 133)

História da loucura na Idade Clássica pode ser considerado, de certo ponto de vista, como o primeiro livro de Foucault (1994, t. III, p. 368) ou, para ser mais preciso, como seu primeiro grande livro. Seu título era originalmente o subtítulo. A primeira edição (rechaçada pela editora Gallimard, em parte pela influência de Jean-Paul Sartre, e publicada pela editora Plon graças às gestões do historiador Philippe Ariès), assim como a tese, se intitulava *Loucura e desrazão (Folie et déraison)*. A história da loucura na Idade Clássica é, com efeito, uma história da desrazão, de uma razão que não é como a dos outros, de uma racionalidade não razoável. Porém, ainda que o tema central da obra seja a descrição da experiência da loucura na Idade Clássica, Foucault dedica o primeiro capítulo – intitulado precisamente “*Stultifera navis*” – à figura renascentista da nave dos loucos, e seu relato chega até os albores do século XIX nos dois últimos capítulos da terceira parte, “O nascimento do asilo” e “O círculo antropológico”. Desse modo, a experiência da desrazão na Idade Clássica se encontra enquadrada pela experiência do Renascimento e a da Modernidade.¹

No registro das práticas sociais, Foucault aborda então, em primeiro lugar, a descrição da circulação da loucura, cuja figura maior está representada por essas naves, com os loucos embarcados, que percorriam alguns dos mais importantes rios da Europa. Passa depois à grande reclusão, o espaço no qual se recluiu quem já não tinha lugar na sociedade burguesa europeia dos séculos

XVII e XVIII: os loucos, os indigentes, os vagabundos, os sodomitas, os blasfemos, as prostitutas, os libertinos, etc. E, finalmente, o relato chega até o momento em que surge o asilo psiquiátrico como o lugar de internação reservado aos doentes mentais. A cada uma dessas experiências sociais corresponde, no registro dos saberes (a filosofia, o direito, a medicina) ou da literatura, determinada concepção da loucura. Ela foi, para o Renascimento, a expressão de outro mundo, linguagem cósmica e trágica; para a Idade Clássica, desrazão; e para a Modernidade, doença mental.



No Renascimento, a nave dos loucos era tanto um tema pictórico e literário como o lugar em que se levava a cabo uma prática social. Efetivamente, os loucos eram excluídos dos centros urbanos e embarcados para navegar sem rumo. Às vezes, eram acompanhados até os limites da cidade, onde se celebravam seus funerais e se distribuíam suas heranças. A água, lugar de uma peregrinante deriva e meio de purificação, somava seu próprio simbolismo. As imagens dessas naves, representadas nas pinturas da época, como as de El Bosco, falam da animalidade como natureza secreta do homem. Na literatura, em contrapartida, as imagens da loucura expressam sobretudo as debilidades da razão humana, seus sonhos e ilusões, e desse modo se tornam sátira, como em Erasmo de Rotterdam.

O ano 1656 constitui, para Foucault, data emblemática na história da loucura: é fundado o Hospital Geral de Paris. Propriamente falando, não se trata nem de estabelecimento médico nem de instituição judicial, mas de instância da “ordem monárquica e burguesa que se organiza na França por essa época” (FOUCAULT, 1999a, p. 73; p. 57). Um edito do rei estabelecia uma autoridade administrativa e vitalícia, com competência em toda a cidade, que, junto com a polícia e independentemente da justiça, podia dispor a reclusão, no Hospital Geral, de todos aqueles que perturbaram ou pudessem perturbar a ordem. A ideia se estendeu rapidamente a cada uma das cidades capitais de província do Reino de França e, com a criação de instituições similares na Inglaterra e na Alemanha, a prática da reclusão adquiriu finalmente dimensões europeias.

Novos personagens ocuparam, então, os espaços que haviam sido dos leprosos e que permaneceram vazios depois da extinção da peste. Ao menos

em sua origem, essa nova reclusão dos que não podem encarregar-se de suas próprias vidas é a resposta com a qual a Europa do século XVII intenta fazer frente a uma crise econômica marcada pelo desemprego e pela escassez monetária. Por isso, sustenta Foucault: “o trabalho e a ociosidade traçaram no mundo clássico uma linha divisória que substituiu a grande exclusão da lepra” (FOUCAULT, 1999a, p. 101; p. 83). O traçado dessa linha foi acompanhado, também, pelo surgimento de nova sensibilidade social a respeito da pobreza. Em uma sociedade animada pela ética do trabalho e pela exigência de ganâncias, a pobreza e suas causas deixam de estar tingidas pelos valores religiosos e místicos de outrora, e se convertem em vício moral.

Sem pretender estabelecer relação causal entre ambos os acontecimentos, Foucault não deixa de assinalar que as *Meditações metafísicas* de René Descartes pertencem à mesma época em que surgem na Europa as instituições destinadas a encerrar os marginalizados sociais. Em páginas célebres, que deram lugar a inflamada polêmica com Jacques Derrida,² Foucault se esforça para mostrar que a loucura possui estatuto próprio no caminho da dúvida cartesiana. A estratégia de Descartes consiste em estender ao máximo o alcance da dúvida, até chegar à hipótese de um gênio maligno que tudo sabe e tudo pode, e que utiliza esse saber e esse poder para enganar. Porém, antes, Descartes retoma diferentes argumentos históricos das posições céticas (os sentidos podem enganar-nos, nem sempre é possível distinguir entre o sonho e a vigília, etc.) e, nesse percurso, se encontra com a loucura. Para Foucault, contudo, ela não ocupa, “na economia da dúvida”, o mesmo lugar que os outros motivos pelos quais Descartes é conduzido até a hipótese do gênio maligno. Esses outros motivos não resistem à força mesma da verdade, à qual nunca podem comprometer por completo. Ainda que os sentidos me enganem ou nem sempre possa distinguir entre o sonho e a vigília, sempre resta um resíduo de verdade. A loucura, em contrapartida, é simplesmente excluída; para Descartes, quem pensa razoavelmente, por esse mesmo fato, não pode estar louco (FOUCAULT, 1999a, p. 68-69; p. 53-54).

A Idade Clássica se constitui, então, em função de dupla exclusão que desenhou o perfil próprio da sociedade burguesa e da razão moderna: por um lado, a dos internados no espaço do Hospital Geral e, por outro, a da loucura no caminho cartesiano da dúvida. Desse modo, sustenta Foucault, a loucura “entra em um tempo de silêncio do qual não sairá por muito tempo. Foi despojada de sua linguagem e, embora se pudesse continuar falando dela, a ela

foi impossível falar sobre si mesma” (FOUCAULT, 1997b, p. 82, p. 79).



A segunda parte de *História da loucura* está inteiramente dedicada, precisamente, ao modo em que se falou da loucura ao longo do século XVIII. A alteridade do louco aparece definida, então, em relação com a exterioridade do grupo. É “a diferença do Outro na exterioridade dos outros” (FOUCAULT, 1999a, p. 237, p. 203). O louco é aquele cuja linguagem, cujos comportamentos e cujos gestos não são como os dos demais. E, contudo, apesar dessa relação de alteridade, ainda que de modo diferente ao que sucedia durante o Renascimento, também para a Idade Clássica a loucura está aparentada com a razão, porém com uma razão não razoável, envolta nas fantasias que produzem uma sensibilidade e uma imaginação perturbadas. Posso imaginar que estou morto, mas isso em si não faz de mim um louco, porque pode tratar-se de um sonho. Porém se, estando desperto, imagino que estou morto e extraio as consequências que se seguem disso – que estou imóvel ou que não necessito comer –, então, estou louco. A desrazão é esse sonho das pessoas despertas, cegueira que obscurece a relação do homem com a verdade. Essa razão envolta nos erros da imaginação e da fantasia constitui, propriamente falando, o delírio. A desrazão não é, então, doença do espírito ou da alma, mas do corpo e da alma conjuntamente, da maneira em que se comunicam. Por isso, para a Idade Clássica, a paixão, entendida como o movimento irracional da razão que se origina pela influência do corpo sobre o espírito, é finalmente a causa mais constante e obstinada da loucura.

À pergunta acerca de como definir a loucura, a medicina da época respondeu com uma série de noções: a demência, impossibilidade de ter acesso à verdade; a mania, delírio parcial sem febre; a melancolia, delírio duradouro colorido de angústia e tristeza; a histeria, irritabilidade geral do corpo feminino, e a hipocondria, do masculino. Trata-se de noções que, certamente, não são novas, porém, que foram reelaboradas pela medicina da Idade Clássica. Nesse contexto, Foucault se interessa pelo grupo constituído pela histeria e a hipocondria, pois duas modificações introduzidas no século XVIII lhe resultam particularmente significativas. Por um lado, a tendência a reunir ambas as figuras sob o conceito comum de doença dos nervos, entendida como essa irritabilidade geral do corpo que afeta a vida do espírito. Por outro,

o deslizamento da loucura, através delas, até a região do inconsciente e da culpa (FOUCAULT, 1999a, p. 374; p. 327).



A última parte da obra, a terceira, se ocupa do modo em que foi se transformando a experiência da loucura na segunda metade do século XVIII e, portanto, das condições que fizeram historicamente possível a psiquiatria e a psicologia, a saber, da maneira em que o homem se converteu em uma espécie psicologizável. É narrado, em definitivo, o nascimento do *homo psychologicus*. Essas modificações afetam, novamente, tanto o registro das instituições como o dos saberes. Por um lado, o espaço da grande reclusão, o hospital geral, recupera alguns dos poderes simbólicos e imaginários que haviam sido próprios dos leprosários. Com efeito, esses lugares de reclusão voltam a gerar temor pelas epidemias que poderiam surgir e expandir-se a partir deles. Ao que se agrega, também, a multiplicação do número de pessoas alcançadas pela denominada doença dos nervos. Por outro lado, as condições econômicas mudaram. Já não se necessita fazer frente ao desemprego como modo de controlar a população ociosa, mas, pelo contrário, trata-se de remediar a falta de mão de obra nas terras conquistadas e nas zonas rurais. Novamente se modifica a sensibilidade social a respeito da pobreza. A prática de recluir os indigentes é percebida, então, como desaproveitamento de mão de obra necessária e que, também, consome pouco. Começam então a se desfazer os nexos que vinculavam a loucura, a desrazão e a miséria. Porém, a mudança não só se produz no exterior; também dentro dos muros a experiência da reclusão sofre suas próprias modificações. Entre os reclusos, os que não estão loucos ou não são considerados como tais se negam a ser confundidos com eles.

Nesse novo contexto, na segunda metade do século XVIII, a relação entre loucura e reclusão se reformula e aprofunda, e conduz finalmente à experiência da loucura como doença mental. Por um lado, aparecem espaços de internação reservados aos loucos. Será a justiça, doravante, a encarregada de decidir os que devem ser reclusos; para isso, assimilará os valores da sociedade burguesa às normas da saúde e da razão. E, nessas instituições reservadas aos loucos, fará seu ingresso, rodeada de novos poderes, a figura do médico. Por outro lado, a relação da loucura com a razão, parcial ou totalmente ausente,

que definia a experiência clássica da desrazão, cederá seu lugar à relação da loucura com a liberdade. Aos que têm as faculdades mentais alteradas e, portanto, não podem fazer bom uso de sua liberdade, a sociedade tem direito a limitá-la, alienando sua vontade na do médico. Desse modo, a reclusão constrói a figura do alienado e, sobre essa base, vinculando a dimensão exterior da exclusão com a dimensão interior da culpabilidade, a loucura termina convertendo-se em doença mental.

Para compreender essas conclusões de Foucault, resulta necessário deter-se em suas análises dos chamados reformadores da psiquiatria, Samuel Tuke e Philippe Pinel, das casas de retiro do primeiro e do asilo do segundo. As instituições de Tuke eram casas no campo, sorte de comunidades de doentes e custódios, animadas pelos valores e conteúdos da religião e organizadas também segundo modelos de origem religiosa a respeito dos horários e da distribuição do espaço. Nelas, sob a autoridade de um administrador, os internos eram submetidos à rotina do trabalho e alentados a buscar a estima dos outros. Assim, sustenta Foucault, Tuke substituiu o terror da loucura pela angústia da responsabilidade em uma relação entre custódios e doentes que pretende emular a relação entre pais e filhos. O asilo de Pinel possuía uma configuração diferente. Não era uma segregação de caráter religioso ou quase religioso, como as casas de retiro, mas, ao contrário, um âmbito não religioso. Ou, para ser mais preciso, um espaço no qual havia sido suprimida toda a imaginária religiosa, porém não a moral da ordem e do trabalho. O silêncio, o reconhecimento da própria doença e o submetimento ao juízo moral e científico da autoridade eram apresentados como meios de cura. Porém, para além dessas diferenças, as táticas adotadas em ambas as instituições – desafios, ameaças, humilhações, castigos, privação de alimentos – constituíam uma estratégia de infantilização e culpabilização do louco.

Na leitura foucaultiana, como vemos, mais que ao advento de nova forma de humanismo e, por conseguinte, à humanização das condições de internação dos loucos, o nascimento da psiquiatria está ligado, sobretudo, a uma reelaboração das formas de sujeição. No asilo, a loucura está livre, sem correntes, porém em espaço mais fechado e restrito. É liberada de seu parentesco com o mal e o crime, mas resta presa nos mecanismos do instinto e do desejo, assim como a vontade do louco fica alienada na do médico. A loucura, então, rompe o silêncio no qual sumira durante a Idade Clássica, volta a falar aos ouvidos dessas figuras nas quais a ordem social se disfarça de médico,

como as de Tuke e Pinel, para encontrar, nos mecanismos do desejo e nos determinismos do corpo, o ponto de inserção da culpabilidade. A partir desse momento,

[...] a loucura deixou de ser considerada como fenômeno global que afetava a um tempo, pela imaginação e pelo delírio, o corpo e a alma. No novo mundo asilar, nesse mundo do castigo moral, a loucura se converte em fato que afeta essencialmente a alma humana, sua culpabilidade e sua liberdade. Doravante, se inscreve na dimensão da interioridade e, pela primeira vez no mundo ocidental, receberá estatuto, estrutura e significação psicológicos (FOUCAULT, 1997b, p. 86; p. 83).

As conclusões a que chega Foucault em *História da loucura* não alcançam só a psiquiatria, mas todo o campo dos saberes psi. Freud, com efeito, sustenta Foucault, “deslocou até o médico todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam acomodado na internação”, “o médico como figura alienante segue sendo a chave da psicanálise” (FOUCAULT, 1999a, p. 631; p. 554).



Em 1972, dessa vez publicada por Gallimard, aparece a segunda edição de *História da loucura* com poucas modificações. A mais chamativa não é, finalmente, o novo prefácio, mas a supressão do anterior, de 1961, que deixava supor a existência de um grau zero da loucura, de loucura em estado puro, sem relação com as instituições ou os saberes.³ Porém, esse não é o único motivo da supressão. O outro, tão relevante como o que acabamos de mencionar, concerne a conceito do qual nos temos servido, seguindo o próprio Foucault, para dar conta do desenvolvimento desta obra: o conceito de experiência. À distância, Foucault considera que as práticas e os discursos não constituem, propriamente falando, uma experiência (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 207; t. IV, p. 34). Com efeito, se por experiência entendemos o que pode produzir-se a partir da relação entre um sujeito e um objeto, as práticas e os discursos não são experiências, posto que são eles os que fazem possíveis os sujeitos e os objetos.

Em 1973, ou seja, um ano depois da aparição da segunda edição de *História da loucura*, o desenvolvimento da psiquiatria no século XIX constitui o tema das aulas de Foucault no Collège de France. Esse curso, *O poder psiquiátrico*, publicado no ano 2003, pode ser considerado como a continuação e o segundo volume de *História da loucura*, porém com uma série de deslocamentos e correções. Assim, em lugar de focar, como o faz em *História*

da loucura, nas representações da loucura, Foucault analisa agora os dispositivos do poder disciplinar como produtores de enunciados psiquiátricos. Também as noções de violência física e instituição perdem a força e a especificidade que tinham na tese doutoral de 1961. Por um lado, sustenta Foucault, todo poder é de alguma maneira físico, e por outro, o uso da violência não exclui necessariamente que se trate de tática calculada. Um terceiro deslocamento, que constitui uma das correções maiores à análise de *História da loucura*, concerne à noção de família. Foucault modifica, com efeito, a cronologia do nexo entre asilo e família a partir do qual, em *História da loucura*, havia descrito as figuras ambivalentes de Tuke e Pinel como médicos e, a um tempo, pais. Mas, em contrapartida, sustenta que é necessário situar esse nexo muito mais tarde no curso do século XIX (FOUCAULT, 2003, p. 14-17). O surgimento das práticas psiquiátricas já não se explica, então, nem pela influência do poder estatal nem pela reprodução do modelo familiar, mas pela formação de forma específica de poder, nem estatal nem familiar; o poder disciplinar, cujos mecanismos serão descritos, sobretudo, em *Vigiar e punir*.

Uma leitura de Kant

*Se Foucault se inscreve na tradição filosófica,
é na tradição crítica de Kant.*

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 631; t. V, p. 234)

Em 1959, ano em que morre seu pai, Foucault se encarrega da direção do Instituto francês de Hamburgo, na Alemanha, onde prepara sua tese secundária de doutorado em dois volumes. O segundo volume, que inclui a tradução para o francês do texto de Kant, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, foi editado em 1964, enquanto o primeiro apareceu muito mais tarde, no ano 2008. Neste, Foucault realiza extensa introdução ao texto de Kant, na qual se ocupa do lugar e do significado da antropologia no pensamento kantiano e contemporâneo. Conclui com reflexão acerca do “contrassentido” e das “ilusões” da herança kantiana (FOUCAULT, 2008a, p. 76), e com referência final a Nietzsche, a quem havia começado a ler alguns anos antes, em 1953 (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 436).

Esse trabalho não tem nem a imediatez dos temas de *Doença mental e personalidade* nem a prosa de *História da loucura*. Sua leitura requer, também, certo conhecimento de Kant e da filosofia contemporânea, porém, para além

dessas possíveis dificuldades, fica difícil exagerar a importância desse escrito para a compreensão de Foucault. Sua leitura é inevitável, pois contém uma interpretação do horizonte intelectual que constitui o ponto de partida de seu pensamento e, ao mesmo tempo, como consequência dessa interpretação, nos permite encontrar a formulação de um dos pontos nevrálgicos da filosofia foucaultiana, a ideia de uma analítica da finitude.

Como assinalamos no início do presente capítulo, uma das particularidades da interpretação foucaultiana das ciências humanas reside em não remeter a problemática que elas colocam à herança cartesiana, mas à kantiana. O homem, o sujeito das ciências humanas, foi inventado – segundo a expressão de Foucault – no final do século XVIII, não no início do XVII, quer dizer, na época de Kant, não na de Descartes.

Com a expressão “analítica da finitude”, Foucault se refere a uma maneira de pensar segundo a qual a finitude do homem (suas formas negativas, como a doença e a morte, porém também positivas, como o que conhece e faz) é concebida a partir da própria finitude, sem recorrer a Deus nem a nenhuma outra forma de absoluto. Na analítica da finitude, o homem não é considerado nem criatura divina nem mera realidade natural. Com efeito, o desafio e a tarefa nos quais, a partir de Kant, o pensamento ocidental embarcou – essa nova relação do homem consigo mesmo que se instaura até finais do século XVIII e a que Foucault alude nos últimos capítulos de *História da loucura* – consiste, precisamente, em intentar encontrar no próprio homem o fundamento do homem. Assim tomou forma esse movimento oscilante – anfibológico, segundo a expressão de Foucault – do pensamento, a analítica da finitude, em que se vai do homem ao homem. Porém, à diferença de quanto sucede nas ciências da natureza, na analítica da finitude não nos deparamos afinal com essa regularidade que define a ideia mesma de natureza, mas com a negatividade e os limites que caracterizam o homem e que, segundo a expressão de Foucault, não deixam de “assinalar com o dedo a ausência de Deus” e “o vazio deixado por este infinito” (FOUCAULT, 2008a, p. 75-76).



A partir da leitura da *Antropologia* de Kant, Foucault converte as conclusões de suas investigações anteriores em diagnóstico geral do pensamento contemporâneo. O mal-estar já não é o da psicologia, mas o da antropologia,

entendida em sentido muito amplo como a disposição ou o *sonho* da cultura moderna de querer encontrar no homem o fundamento do próprio homem. Nessa perspectiva, as dificuldades para abordar o conhecimento do homem segundo o modelo das ciências da natureza e as oscilações que caracterizam as ciências humanas, relevadas em *Doença mental e personalidade* e nos outros escritos dessa época, deixam de ser problema fundamentalmente metodológico ou epistemológico. Já não se trata das resistências com as quais se encontra o intento de aplicar os métodos e os conceitos das ciências naturais ao homem como objeto de estudo. Sendo assim, o interesse de Foucault se desloca até as condições que fizeram possível desenhar essa figura, nem divina nem simplesmente natural, que chamamos homem, isto é, até a analítica da finitude.

Por isso mesmo, à diferença de quanto havia sustentado em seus primeiros trabalhos – sobretudo em sua “Introdução” à obra de Binswanger –, agora considera que a filosofia moderna, e em particular a fenomenologia, já não pode apresentar-se como uma forma de compensar e remediar as dificuldades das ciências humanas. Ao contrário, se a disposição antropológica do pensamento moderno foi a condição de possibilidade para os saberes do homem desde finais do século XVIII, ela marcou também seu fracasso. Como havia mostrado Nietzsche, a morte de Deus, com a qual o homem se libera do limite do Ilimitado, o conduz finalmente ao reino ilimitado do Limite (FOUCAULT, 1994, t. I, 235; t. III, p. 30), onde a figura do homem faz a experiência de sua própria errância. A morte de Deus e a morte do homem são, por isso, contemporâneas. A extensa introdução à *Antropologia* de Kant conclui remetendo precisamente a Nietzsche: a pergunta “*que é o homem?*”, no campo da filosofia, termina em resposta que a recusa e desarma: o *super-homem*” (FOUCAULT, 2008a, p. 79). O super-homem nietzschiano anuncia, como dirá mais tarde Foucault, o “estalido do rosto do homem no riso e no retorno das máscaras” (FOUCAULT, 1986c, p. 396–397; p. 534).

Com sua leitura da *Antropologia* de Kant, Foucault passa definitivamente da crítica do cientificismo moderno à do humanismo. Em muitos aspectos, levando a cabo um giro de cento e oitenta graus a respeito de seus primeiros trabalhos, mas, sobretudo, assentando as bases de seus próximos trabalhos. Em *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, irá explorar as formas da negatividade e a finitude humanas. E nos escritos sobre literatura, se deterá nas figuras que ocupam o lugar que a ausência dos deuses e dos absolutos deixou

vazio. Ambas as linhas de trabalho partem do tema da morte do homem, esboçado em sua tese secundária de doutorado, e conduzem também a ele nas páginas finais de *As palavras e as coisas*.



No pensamento de Foucault, a desilusão antropológica e kantiana não é, contudo, uma desilusão a respeito de Kant. Repetidas vezes, com efeito, Foucault inscreverá seu próprio trabalho na linha do filósofo de Königsberg. Para citar só um exemplo, seu penúltimo curso no Collège de France começa, precisamente, com longa lição sobre a resposta de Kant à pergunta pelo Iluminismo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que a leitura de Kant abre e fecha o pensamento de Foucault. Abre-o, como acabamos de ver, ao converter a problemática das ciências humanas em diagnóstico da cultura contemporânea (da filosofia, da literatura e dos saberes de nossa época) e o fecha, como veremos, ao permitir-lhe elaborar a partir de Kant uma interpretação da Modernidade despojada de todo humanismo, quer dizer, sem pressupor nenhuma definição do que o homem é ou deveria ser.

¹ As expressões “época clássica” ou “Idade clássica” (*Âge classique*) podem remeter aos séculos de ouro da Antiguidade grega e latina. Nos escritos de Foucault, sobretudo nos dos últimos anos, aparece também com esse sentido. Porém, em outros trabalhos, como *História da loucura* ou *As palavras e as coisas*, segundo uso frequente em francês, remete à época da literatura clássica francesa, os séculos XVII e XVIII. Em termos filosóficos, o período que vai de Descartes a Kant. De acordo com o uso que se faça das expressões “época clássica” e “Idade clássica”, a Modernidade começará no século XVII ou no XVIII, quer dizer, com Descartes, como em *A hermenêutica do sujeito*, ou com Kant, como em *As palavras e as coisas*.

² A resposta de Foucault a Derrida foi incluída na edição francesa de 1972 de *História da loucura*, no apêndice intitulado “Meu corpo, este papel, este fogo”.

³ Uma nota de *A arqueologia do saber*, publicada poucos anos antes, nos adiantava os motivos. Depois de sustentar que sua preocupação não havia sido a de reconstruir o que é a loucura em si mesma, tal como poderia oferecer-se a uma experiência primitiva, essa nota esclarece: “Isso foi escrito contra um tema explícito em *História da loucura*, e presente repetidas vezes de maneira especial no ‘Prefácio’” (FOUCAULT, 1984a, p. 64, p. 53).

A linguagem da literatura e o discurso dos saberes

Neste capítulo abordaremos, em primeiro lugar, o significado que Foucault atribui à literatura moderna, sobretudo, por meio do exame das figuras que dão conta das contemporâneas mortes de Deus e do sujeito. Em segundo lugar, a análise foucaultiana das condições históricas que tornaram possível o nascimento da medicina clínica e a relevância filosófica que se lhe atribui. Por último, nossa exposição se concentrará na ideia de uma arqueologia dos saberes e em explicar os alcances e limites da noção de episteme.

O modo de utilizar a linguagem em uma cultura e em um momento dados está intimamente ligado a todas as outras formas de pensamento.

(FOUCAULT, 1994, t. I, p. 543)

No capítulo anterior vimos como os primeiros trabalhos de Foucault retomavam os temas e problemas característicos das correntes que haviam dominado o horizonte intelectual depois da Segunda Guerra Mundial e que haviam marcado também sua formação intelectual: a fenomenologia, o marxismo e a filosofia existencial. O ano 1945, quando Sartre pronuncia sua célebre conferência “O existencialismo é um humanismo”, pode ser tomado, segundo Foucault, como o momento-chave de uma efervescência política fortemente empenhada na reconstrução do país e da sociedade, em cujo contexto amadureceram essas correntes. Em contrapartida, depois da guerra da Argélia (1954-1962), segundo a apreciação do próprio Foucault, nós nos deparamos na França com um período de “seca política” e de pouco interesse por parte dos intelectuais. Nesses anos houve, contudo, notável proliferação teórica, sobretudo fora da filosofia: na linguística, com os discípulos de Saussure; na etnologia e na antropologia, em torno da figura de Claude Lévi-Strauss; e no campo da psicanálise, ao redor de Jacques Lacan. Para além das

diferenças, todos eles foram considerados representantes da corrente estruturalista, cujo “umbral de notoriedade”, também segundo Foucault, pode situar-se em 1967 (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 582).

Nos escritos foucaultianos dessa época encontramos algumas teses (a primazia do sistema linguístico ou a desapareição do sujeito), estilos de análise (descrições sincrônicas) e vocabulário (código, estrutura) que motivaram seu enquadramento dentro da corrente estruturalista. De fato, *As palavras e as coisas* foi considerado como um dos produtos mais notáveis e paradigmáticos do estruturalismo. Apesar de que Foucault frequentemente rechaça a etiqueta de estruturalista, em *O nascimento da clínica* e em *As palavras e as coisas* podem encontrar-se, com efeito, rastros da atmosfera intelectual da época. Na reedição do primeiro desses trabalhos, de fato, Foucault tratou de aligeirar o vocabulário marcadamente estruturalista que havia utilizado anteriormente. Como veremos, esses trabalhos não são simplesmente a aplicação de um método estrutural à história da medicina clínica ou à formação das ciências humanas; para além das inegáveis influências, Foucault seguiu seu próprio caminho.

Loucura e literatura

Depois de cinco anos no exterior, entre 1955 e 1960, Foucault se instala novamente na França. Exerce a função de professor titular de Psicologia na Universidade de Clermont-Ferrand, a cerca de 350 km ao sul de Paris, e empreende numerosos projetos editoriais. Alguns deles, como um livro sobre a história da histeria e outro acerca da ideia de decadência, foram só projetos, porém outros, não. Além dos numerosos trabalhos consagrados à literatura, em particular o livro sobre Raymond Roussel, durante esses anos Foucault escreve *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*.

Duas linhas de trabalho caracterizam esse período compreendido entre o regresso à França em 1960 e a partida para a África em 1966 ou, em termos bibliográficos, entre a aparição de *História da loucura* e a publicação de *As palavras e as coisas*: o interesse pela literatura e a elaboração da arqueologia dos saberes. Ambas as linhas aparecem fortemente entrelaçadas, pois, segundo se afirma nos parágrafos finais de *O nascimento da clínica*, “as figuras do saber e as da linguagem obedecem a uma mesma lei profunda” (FOUCAULT, 1988, p. 202; p. 229).



Junto com a noção de experiência, a linguagem é outro dos eixos narrativos de *História da loucura*. Há uma linguagem da loucura e sobre a loucura, e também uma falta de linguagem, um silêncio da loucura. Segundo Foucault, na linguagem da loucura e na da literatura encontramos uma estrutura simétrica: no que se diz há que descobrir o que se quer dizer. Tal como sucede com um sintoma histérico, a linguagem da loucura e a da literatura são uma mensagem que contém em si mesma o código que permite decifrá-lo (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 443; *t. I, p. 225*). Por um lado, para poder determinar seu sentido, é necessário reconhecer os signos, porém, por outro, para poder identificá-los, se requer conhecer seu sentido. Desse modo, a semiologia (a identificação dos signos) e a exegese (a determinação de seu sentido) terminam em definitivo superpondo-se.

Para Foucault, podemos falar de literatura no sentido moderno do termo quando essa linguagem, em que semiologia e exegese se superpõem, deixa de estar subordinada tanto aos objetos como ao sujeito; quando sua função já não consiste em nomear as coisas do mundo exterior ou em expressar as ideias ou os sentimentos do mundo interior, mas em falar de si mesmo, em remeter a si mesmo. A literatura moderna existe só na rede dos livros já escritos (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 279, p. 298; *t. III, p. 67-68, p. 80*), é “o lugar em que os livros são retomados e consumidos” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 261; *t. III, p. 59*). Nas obras de Mallarmé, Michel Leiris, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Raymond Roussel ou Jorge Luis Borges, entre outros, a linguagem funciona precisamente desse modo. Um exemplo paradigmático é “A Biblioteca de Babel” de Borges (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 260; *t. III, p. 58*). Essa biblioteca contém tudo o que pode ser dito, com sentido e sem ele, com coerência e sem ela, inclusive em linguagens desconhecidas ou inexistentes; porém tudo isso existe unicamente na linguagem, que de algum modo está acima não só de tudo o que foi dito, mas também do que pode ser dito, e os inclui a ambos de maneira soberana na palavra do último bibliotecário ante o abismo da morte.

Nas obras de alguns desses autores, como Nietzsche, Artaud e Roussel, Foucault vê, também, um retorno da experiência da loucura, depois do silêncio clássico e da colonização de sua palavra por parte do saber médico. Roussel é o único autor a que Foucault dedicou um livro inteiro (com título

homônimo, em 1963),⁴ um autor que, com suas próprias regras, submete a linguagem a um jogo incessante de desdobramentos e combinações pelos quais se retoma sempre algo que já foi dito. A literatura existe, desse modo, nos interstícios das obras; ela não é obra, mas, como a loucura, ausência de obra (FOUCAULT, 1999a, p. 662; p. 583), e suas figuras, como o desejo em Sade, a força em Nietzsche, a transgressão em Bataille ou a atração em Blanchot, dão conta das contemporâneas morte de Deus e desaparecimento do sujeito (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 525; t. III, p. 227).

No “Prefácio” de *As palavras e as coisas* Foucault remete explicitamente a Borges e a Roussel. Nesse caso, o texto de Borges em questão é “O idioma analítico de John Wilkins”. Comentando Borges a partir de Roussel, sustenta que o que está em jogo na literatura moderna é a relação da linguagem com o espaço (FOUCAULT, 1986c, t. XII p. 9). Na classificação dos animais da enciclopédia chinesa citada por Borges, a linguagem se converte no lugar do que não tem outro lugar.⁵ Desse modo, a literatura moderna constrói sobretudo heterotopias. Não se trata, propriamente falando, de utopias, “porque haveria de reservar esse nome ao que não tem verdadeiramente nenhum lugar”, mas de heterotopias, “de espaços completamente diferentes”, de “contraespaços” (FOUCAULT, 2009b, p. 24-25).⁶

O olhar médico

*Foram necessários quatro ou cinco mil anos de
medicina no Ocidente para que surgisse a ideia
de buscar a causa da doença na lesão de um cadáver.*
(FOUCAULT, 1994, t. II, p. 490; t. IV, p. 107)

Junto com a literatura, como dissemos, a arqueologia dos discursos científicos ocupa os interesses de Foucault durante a primeira metade da década de 1960. Em 1963, publica-se *O nascimento da clínica*, cujo subtítulo é *Uma arqueologia do olhar médico*. Porém, o termo “arqueologia” não é retomado no resto do livro, à diferença de quanto sucede em *As palavras e as coisas*, de subtítulo *Uma arqueologia das ciências humanas*. Algo semelhante sucedia em *História da loucura*, no qual encontramos o termo no prefácio da primeira edição, em que Foucault fala de “a arqueologia de um silêncio”, mas, ao longo do livro, ele o utiliza apenas poucas vezes. A partir de 1966, “arqueologia” se converterá em termo habitual no vocabulário foucaultiano. Ainda que com o

tempo Foucault tenha reunido sob o mesmo subtítulo de arqueológicas essas três obras, não se trata da mesma arqueologia. Com efeito, *As palavras e as coisas* se move, segundo expressão do próprio Foucault, em uma dimensão horizontal, a saber, sempre dentro do âmbito dos discursos. *História da loucura* e *O nascimento da clínica*, em contrapartida, transitam em uma dimensão vertical que atravessa tanto o discursivo como o não discursivo (as instituições, as relações sociais, as instâncias administrativas, etc.). Por isso, na arqueologia da clínica, a verticalidade arqueológica remete a uma reorganização simultânea das maneiras, individuais e sociais, de perceber, de falar e de comportar-se a respeito da doença.

Precisamente por esse motivo, a expressão “olhar médico”, que completa o subtítulo dessa obra de 1963, como também observa Foucault, resulta pouco afortunada (FOUCAULT, 1984a: 74; p. 61), pois pode remeter à instância unificadora de um sujeito, quando o que está verdadeiramente em questão, em contrapartida, é a maneira em que pode delinear-se e constituir-se um discurso científico em instâncias dispersas e heterogêneas entre si. A medicina clínica não é só um conjunto de descrições médicas, mas também uma série de prescrições políticas, decisões econômicas e modelos de ensino (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 713).



O nascimento da clínica aborda um breve período da história da medicina, entre finais do século XVIII e início do XIX, durante o qual tomou forma uma medicina centrada no indivíduo. Desse modo, a medicina clínica veio a desafiar essa velha proibição de Aristóteles sobre a impossibilidade de um discurso científico acerca do individual (FOUCAULT, 1988, p. X; p. XIII). Para isso, foi necessário que se estabelecesse nova relação entre a doença, por um lado, e o espaço, a linguagem e a morte, por outro.

No contexto da oposição entre a denominada medicina das espécies, que considerava as doenças como essências mórbidas que invadiam o corpo dos indivíduos, e a medicina das epidemias, que as concebia, em contrapartida, como fenômenos globais e grupais, nas duas últimas décadas do século XVIII se leva a cabo uma reformulação geral da espacialidade das doenças. Em processo que começa pouco antes da Revolução e continua com mais força a partir dela, sobretudo com as ideias e os projetos do filósofo e médico Pierre

Cabanis, assistimos a uma série de mudanças: a criação da Sociedade Real de Medicina (1776), cuja finalidade era controlar as epidemias; a aparição, mais tarde, das escolas de saúde, fora do âmbito da universidade; a municipalização dos hospitais, confiados agora à direção de um médico; a supressão das corporações e a regulamentação do ensino da medicina e do exercício da profissão. Foucault sublinha que alguns aspectos dessas transformações resultaram decisivos para a formação da medicina clínica. A estatização da medicina regulamenta a profissão médica e o exercício da medicina; os hospitais adquirem novas funções – se convertem nos lugares de formação dos futuros médicos mediante práticas e experimentações (por exemplo, provas químicas ou dissecações anatômicas que contrastam com a educação livresca das universidades) – e, na ordem das prioridades, a tarefa de curar cede seu lugar à preocupação pela saúde.

No que concerne à relação da doença com a linguagem, a medicina clínica pretendia, ao menos em suas primeiras formas, uma correspondência completa entre o ver e o dizer. Só assim resultava possível passar da casuística hospitalar ao estabelecimento de constantes gerais reconhecíveis e calculáveis. Para isso, foi necessário modificar o estatuto epistemológico do signo e do caso no campo da medicina. De acordo com a análise de Foucault, a lógica de Condillac serviu de modelo para essa nova concepção do signo, e do cálculo de Laplace, para elaborar a nova estrutura probabilística do caso. Essa pretensão representa, contudo, só um momento de transição em processo muito mais amplo, no qual a medicina clínica, organizada em primeiro momento como uma medicina dos sintomas, terminou orientando-se, com a anatomia patológica, para uma medicina dos órgãos.

No oitavo capítulo de *O nascimento da clínica*, dedicado a Marie François Xavier Bichat e a sua reformulação da anatomopatologia, se extraem algumas das conclusões filosóficas mais relevantes desse trabalho. Com a anatomopatologia, com efeito, nova visibilidade se abre à linguagem: nos cadáveres dissecados se lê agora a temporalidade da morte. As relações entre a vida, a doença e a morte se invertem: esta última se converte na condição de possibilidade da doença e do conhecimento da vida. Por um lado, propriamente falando, não morremos porque adoecemos, mas adoecemos porque podemos morrer, porque a vida está exposta à morte. Por outro, nos cadáveres dissecados, esse tempo da morte revela a verdade da vida. Por isso, sustenta Foucault, o vitalismo frequentemente atribuído a Bichat repousa, no

fundo, sobre um mortalismo (FOUCAULT, 1988, p. 148; p. 166).

Na descrição de Foucault, a formação da medicina clínica percorreu um caminho que começa com a medicina das espécies, passa pela medicina das epidemias e chega à anatomopatologia. O último passo para a reorganização do olhar médico será dado pela denominada medicina das febres, que permitirá, com o desenvolvimento da fisiologia, estabelecer um nexo entre a anatomia patológica e a análise dos sintomas.



O nascimento da clínica, cujas linhas gerais apenas esboçamos, permite diversas leituras: pode ser considerado capítulo na história da medicina moderna, ensaio de método no campo da história das ideias ou livro político (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 524). Mas também uma investigação acerca do significado filosófico da medicina e de sua importância na constituição das ciências humanas. Foucault sustenta, com efeito, que, “mais que nenhuma outra” ciência do homem, a medicina “está perto da disposição antropológica que sustém a todas” (FOUCAULT, 1988, p. 201; p. 228), ou seja, dessa analítica da finitude que havia descrito em sua tese secundária de doutorado.

Nesse sentido, a medicina mostra em seu próprio âmbito que, para que o homem possa ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento, foi necessário remeter a finitude da vida à finitude da morte. No tempo da morte, na temporalidade dos cadáveres dissecados, o homem descobre a verdade acerca da temporalidade da vida. A finitude da vida já não aparece, então, em relação com o infinito, mas com seu próprio limite; por isso mesmo, não é a salvação o que está em jogo, mas, estritamente falando, a saúde. Desse modo, a medicina não faz mais que anunciar ao homem esse limite extremo e finalmente inevitável, sua morte. Porém, nessa negatividade da morte, ela encontrou, contudo, a possibilidade de uma transitória conjura.

Neste ponto, cabe abrir breve parênteses para assinalar que dez anos mais tarde, mais precisamente em 1974, Foucault volta à história da medicina em uma série de conferências que profere no Rio de Janeiro. Na segunda delas, intitulada “O nascimento da medicina social”, utiliza pela primeira vez o termo “biopolítica” para referir-se, no contexto da história política moderna, ao momento em que o Estado se encarrega do governo da vida biológica da população. Buscar retrospectivamente as análises biopolíticas de Foucault em

O *nascimento da clínica* é, sem dúvida, tentador. De fato, nessa conferência, a reorganização da medicina na França até finais do século XVIII aparece como uma das etapas no caminho que conduziu para a biopolítica, entre a medicina de Estado, na Alemanha, e a medicina do trabalho, na Inglaterra. Para além dos pontos de contato que certamente se podem estabelecer entre as análises de *O nascimento da clínica* e os posteriores desenvolvimentos biopolíticos, é necessário ter em conta que, na obra de 1963, a questão da medicina é abordada, sobretudo, em relação a essa analítica da finitude que Foucault esboça em sua tese sobre Kant e aprofunda depois em *As palavras e as coisas*, enquanto que, como veremos no terceiro capítulo, as análises biopolíticas de Foucault se situarão em perspectiva diferente, e o lugar da analítica da finitude será ocupado pelo conceito de população.

Uma arqueologia dos saberes

O subtítulo de *As palavras e as coisas* não é a arqueologia, mas uma arqueologia das ciências humanas.
(FOUCAULT, t. III, 29; t. IV, p. 177)

As palavras e as coisas apareceu publicado em abril de 1966, com tiragem de 3.500 exemplares. Em junho, foi necessária reimpressão de outros 5.000, 3.000 mais em julho, e quantidade similar em setembro... (ERIBON, 1989, p. 183). Nem o título nem o subtítulo pensados originalmente por Foucault foram os que finalmente usou na edição em francês e que foram retomados em espanhol. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* teria podido chamar-se *A ordem das coisas: uma arqueologia do estruturalismo*. Como já assinalamos, retomando uma caracterização do próprio Foucault, em *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, a descrição arqueológica se desenvolve em dimensão vertical que engloba o discursivo e o não discursivo. Em *As palavras e as coisas*, em contrapartida, essa descrição se circunscreve ao âmbito dos discursos. Para falar, precisamente, dessa disposição horizontal que rege os discursos de cada época, Foucault se serve do termo “episteme”.

Em todas as culturas, sustenta o autor, existe uma “experiência desnuda” da ordem (FOUCAULT, 1986c, p. 13; XVIII). Na classificação da enciclopédia chinesa de Borges, na qual se situa o lugar de nascimento de *As palavras e as coisas*, há, por exemplo, uma experiência da ordem que não é a nossa e que por isso nos resulta impossível de pensar. Essa impossibilidade, contudo, não

concerne nem à linguagem nem aos conteúdos empíricos, pois a cada uma das categorias que compõem a classificação podemos de fato atribuir-lhe um conteúdo preciso. O que nos resulta impossível de pensar é o espaço comum que faria que fosse coerente situá-las uma ao lado da outra, e ordená-las alfabeticamente.

A episteme, a experiência desnuda da ordem ou, segundo outra expressão utilizada também por Foucault, os “códigos fundamentais de uma cultura” (FOUCAULT, 1986c, p. 11; XVI) ocupam um lugar intermediário entre as palavras e as coisas; entre, por um lado, o modo em que falamos delas e as pensamos e, por outro, a maneira em que as percebemos e estão dispostas entre si. Precisamente para essa região intermediária se dirige a arqueologia, para encontrar ali o *a priori* histórico, a saber, as condições de possibilidade dos saberes de cada época.

A arqueologia da razão ocidental nos mostra, segundo Foucault, duas grandes descontinuidades: a que em meados do século XVII separa o Renascimento da Idade Clássica e a que, nos começos do XIX, assinala o umbral de “nossa Modernidade” (FOUCAULT, 1986c, p. 13; XIX). Em *As palavras e as coisas*, para cada uma das épocas – cuja periodização coincide com a de *História da loucura* –, Foucault descreve uma tríade de saberes. Assim, para a Idade Clássica, se ocupa da gramática geral, da análise das riquezas e da história natural, e para a Modernidade, da filologia, da economia política e da biologia. Junto com a descrição desses saberes, Foucault aborda também a figura filosófica que lhes é contemporânea e, finalmente, no espaço delimitado pelos saberes da Modernidade e sua correlativa figura filosófica, o lugar que ocupam as ciências humanas.



Na história das ciências ou das ideias, os saberes que Foucault toma em consideração não tiveram o privilégio de servir como modelos de cientificidade. Eles não desempenharam a função que lhes foi reservada, por exemplo, da física moderna. Essa revalorização de “domínios relativamente esquecidos”, em que as formas de conhecimento são “menos dedutivas e muito mais dependentes dos processos externos”, retoma o pensamento de Georges Canguilhem (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 434). Deste autor, que havia sido seu orientador de tese, retoma também a ideia de descontinuidade para

abordar a relação que se pode estabelecer entre os saberes; por exemplo, entre a gramática geral e a filologia ou entre a história natural e a biologia. Essa relação não implica uma superação, em que se aperfeiçoam as formas de conhecimento eliminando o erro e aproximando-se da verdade, mas cortes e rupturas. A filologia não é uma forma da gramática geral mais elaborada, nem a biologia uma forma melhorada da história natural. Na realidade, elas respondem a epistemes diferentes. Além de tomar como referência saberes historicamente menos paradigmáticos e introduzir a descontinuidade, outro dos aspectos característicos da descrição arqueológica reside em que as posições ou teorias que em uma mesma época aparecem como opostas (por exemplo, mecanicismo e vitalismo no século XVIII ou Ricardo e Marx no século XIX) foram possíveis, de fato, a partir das mesmas condições epistêmicas.

Desse modo, por meio da descrição arqueológica, Foucault inverte determinada imagem histórica da racionalidade, característica de grande parte da historiografia moderna. Ali, onde se usava afirmar o progresso contínuo da razão, se introduzem cortes e rupturas; e, vice-versa, onde se usava ver o trabalho da contradição, se põe de manifesto, em contrapartida, a respeito de suas condições históricas, uma mesma disposição epistêmica.



Alguns anos antes de *As palavras e as coisas*, em 1962, o estadunidense Thomas Kuhn, filósofo e historiador das ciências, publicara *A estrutura das revoluções científicas*, obra que se tornou um marco no campo da epistemologia. Nela, Kuhn introduzia a noção de paradigma e também a ideia de descontinuidade no desenvolvimento histórico do conhecimento científico. Foucault afirma ter lido a obra de Kuhn apenas um ano depois de sua publicação, entre 1963 e 1964, porém quando já havia concluído a redação de *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 239-240); por isso nunca o cita nesse trabalho. Em todo caso, para além da ideia de descontinuidade que ambas as noções compartilham,² entre a de episteme e a de paradigma existem diferenças de peso. A episteme não descreve, como o paradigma, a ciência normal. Kuhn explica como e por que mudam os paradigmas; para isso se serve, precisamente, como aponta o título de seu trabalho, do conceito de revolução. No caso de Foucault, essa questão é diferida no tempo, para mais adiante, ou remetida ao registro da linguagem, para um lugar que não é o dos

discursos científicos, mas o do ser mesmo da linguagem. Foucault, com efeito, só se ocupa de descrever como funciona cada episteme, de “percorrer os acontecimentos segundo sua disposição manifesta” (FOUCAULT, 1986c, p. 230; p. 298), porém não nos diz como se passa de uma a outra ou porque há diferentes epistemes. E quando confronta finalmente essa problemática, como veremos, a noção de episteme, sem se aproximar tampouco da obra de Kuhn, já não ocupará o lugar que tem em *As palavras e as coisas*.



Como assinalamos, em cada época nós nos deparamos com essa experiência desnuda da ordem que rege a disposição das palavras e das coisas. Para a episteme do Renascimento, essa experiência é a da semelhança, com suas diferentes figuras: a conveniência, a semelhança ligada à proximidade no espaço; a emulação, a semelhança a distância; a analogia, a semelhança entre as relações; e a simpatia, o jogo do semelhante independente da espacialidade e das proporções. Assim, por exemplo, as coisas se relacionam entre si em termos de semelhança; em razão da similitude entre suas formas, a noz é considerada boa para o cérebro. Porém, também a linguagem das coisas, as marcas ou assinaturas que nos revelam suas semelhanças, segue o jogo do semelhante. As linhas da mão, por exemplo, mantêm uma proporção com os acontecimentos da vida e, por isso, podem revelar-nos o destino; mas, isso é possível porque, entre o corpo e o firmamento, existe estreita simpatia. Na episteme renascentista, nas obras de Ulisse Aldrovandi, Paracelso ou Tommaso Campanella, nós nos encontramos finalmente com dois universos de semelhanças, o das coisas e o das assinaturas. Chamava-se *divinatio* ao descobrimento da semelhança entre as primeiras; e *eruditio*, entre as segundas.

Assim como em *História da loucura* a livre circulação dos loucos, cujas naves percorriam os rios da Europa, é interrompida pela introdução da prática da reclusão, em *As palavras e as coisas*, o livre jogo da semelhança que caracteriza a episteme renascentista se detém ante a necessidade de ordenar nossas representações. Ironia foucaultiana. Em *História da loucura*, Descartes marcava o umbral de aparição da desrazão com suas *Meditações metafísicas*; em *As palavras e as coisas*, uma história da razão, *O Quixote*, “a primeira das obras modernas” (FOUCAULT, 1986c, p. 62; p. 67), assinala o momento em que a cultura do Renascimento chega a seu limite. Dom Quixote representa a cultura

renascentista, porém em negativo. Ele “não é o homem da extravagância, mas, antes, o peregrino meticuloso que se detém em todas as marcas da semelhança” (FOUCAULT, 1986c, p. 60; p. 63) para demonstrar que os signos, seus livros de cavalaria, dizem a verdade.

Durante a primeira metade do século XVII, a linguagem rompe seu parentesco com as coisas e as similitudes se convertem, agora, na ocasião e na fonte do erro. Para o pensamento clássico, sustenta Foucault, a semelhança deixa de ser “a experiência fundamental e a forma primeira do saber” (FOUCAULT, 1986c, p. 66; p. 71) e se converte em mescla confusa de verdades e falsidades que é necessário analisar determinando identidades e estabelecendo diferenças. Surge, então, a ideia de “uma ciência universal da medida e da ordem”, uma *mathesis universalis*, que ocupa agora o lugar da *divinatio* e da *eruditio* (FOUCAULT, 1986c, p. 70; p. 78). No nível da episteme, contudo, existe um desequilíbrio entre as duas operações que definem os procedimentos dessa ciência geral da ordem, entre o medir (a comparação das quantidades a respeito de um padrão exterior) e o ordenar (a comparação segundo o grau de simplicidade e complexidade sem referência a um padrão exterior). Com efeito, medir é uma forma de ordenar, porém o inverso não é certo. Por isso, Foucault sustenta que o que define a disposição fundamental do saber na Idade Clássica não é a possibilidade de medir, aplicando a matemática à natureza, mas a capacidade de ordenar. A Idade Clássica é a época da ordem.

Para Foucault, o deslocamento da semelhança e a instauração da ordem foram possíveis porque a linguagem mudou de estatuto. No Renascimento, em definitivo, as palavras e as coisas compartilhavam uma mesma natureza, a da semelhança, e por isso se comunicavam entre si. Na Idade Clássica, em contrapartida, os signos já não são as marcas das coisas, mas as representações do pensamento. Nesse contexto, Foucault fala de discurso, em relação à Idade Clássica, para referir-se a essa possibilidade que tem a linguagem de representar articuladamente, em sua sucessão, a simultaneidade do pensamento. Toda a tarefa da Idade Clássica se resume, finalmente, no ideal de construir, mediante o discurso, o quadro ordenado das representações.

Ora, para a constituição de uma ciência geral da ordem, uma *mathesis universalis*, não é suficiente que o signo seja a representação sucessiva da simultaneidade do pensamento. Os signos devem representar também sua própria representatividade, indicando-nos de algum modo a que representação estão ligados. Compreende-se então porque, para a Idade Clássica, o

paradigma do signo não são propriamente as palavras ou as marcas, mas as pinturas e os desenhos, como os que imaginava o filósofo inglês John Locke em seu projetado dicionário, para que ocupem o lugar das palavras que representam coisas. Com efeito, o desenho de uma casa, por exemplo, representa a ideia de casa e, por meio de sua forma, incluindo em si mesmo o conteúdo da representação representada, representa também a própria relação representativa. O desenho de uma casa representa a casa e, ao mesmo tempo, nos diz que a representa. O poder do discurso clássico reside, então, nessa capacidade que tem a representação de representar-se a si mesma. Nesse mundo da representação duplicada, as palavras e as coisas encontram outro modo de comunicar-se entre si.

Analisando as representações, ordenando-as, decompondo em simples as mais complexas e determinando suas relações, a gramática geral busca estabelecer um quadro ordenado das formas verbais em relação com a simultaneidade do pensamento. A história natural, por sua parte, dispõe o quadro ordenado dos seres vivos de acordo com a forma de seus elementos, sua quantidade, a maneira em que se distribuem e suas dimensões relativas. E a análise das riquezas concebe a moeda como instrumento representativo para ordenar, precisamente, as riquezas. Por isso, Foucault afirma, recapitulando, que “[...] a vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de construir ‘quadros’ [...]; na Idade Clássica, o discurso é essa necessidade translúcida através da qual passam a representação e os seres” (FOUCAULT, 1986c, p. 322; p. 428).

As ciências humanas e a morte do homem

A única coisa que sabemos com certeza, no momento, é que jamais, na cultura, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e articular-se entre si. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento.
(FOUCAULT, 1986c, p. 351; p. 468)

Até finais do século XVIII, sustenta Foucault, a transparência desses quadros ordenados começa a embaçar-se. Aparecem então, estritamente falando, a linguagem, a vida e o trabalho (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 501). Sua aparição está estreitamente vinculada a novo modo de ser da história, que deixa de ser só memória do sucedido e se converte em modo de ser de tudo o que nos é

dados na experiência. Assim, por exemplo, a teoria da flexão inverte as relações entre a raiz e as desinências das palavras. Para os gramáticos clássicos, as raízes permaneciam idênticas e as desinências variavam em relação àquelas; porém a comparação gramatical entre línguas mostra antes o contrário: as raízes mudaram de uma língua a outra e as formas desinenciais permaneceram relativamente estáveis. Irrompe assim um mecanismo temporal constituído pelas relações entre os componentes desinenciais que carecem de funções representativas. No âmbito da teoria econômica, a moeda perde também esse valor representativo que lhe era atribuído no contexto da análise das riquezas. Para determinar o valor das coisas, já não basta estabelecer uma relação de representatividade entre as mercadorias que podem intercambiar-se, também é necessário considerar o tempo do trabalho requerido para produzi-las. E no âmbito dos seres vivos, a historicidade fará sua irrupção não só alterando o quadro clássico hierarquicamente ordenado dos seres vivos, mas tornando-o impossível. Com efeito, a anatomia comparada descobre que, a respeito das funções vitais, não há uma graduação progressiva dos seres vivos. Eles se agrupam em núcleos de coerência perfeitamente distintos que dependem da temporalidade de sua organização. Desse modo, aparecem essas “novas empiricidades” (FOUCAULT, 1986c, p. 262; *p. 343*) da linguagem, da vida e do trabalho que não existiam na Idade Clássica, pois seu modo de ser não tinha lugar na episteme dos séculos XVII e XVIII. E, com essas novas empiricidades, surgem então a filologia, a biologia e a economia política.

Contemporaneamente, do lado da filosofia, no lugar de uma metafísica do infinito, nós nos deparamos com a analítica da finitude. Não se trata de que a Modernidade tenha inventado nem descoberto a finitude ou a contingência, mas de que mudou, e radicalmente, a maneira de concebê-la. Na Idade Clássica, a finitude se manifestava sob a forma da limitação do infinito; na Modernidade, em contrapartida, aparece a partir da relação consigo mesma. Por isso, a respeito da concepção do sujeito e da consciência, Foucault insiste na distância que separa a filosofia de Kant da de Descartes (FOUCAULT, 1986c, p. 333 e ss.; *p. 444 e ss.*). Para assegurar o nexos entre as representações e o representado, Deus fazia sua inevitável aparição na interioridade indubitável da mente cartesiana. A filosofia clássica da representação e a metafísica do infinito são, nesse sentido, correlativas. Em Kant, em contrapartida, a finitude da consciência não busca a garantia de suas representações na figura divina do infinito, mas em si mesma. Em Kant, a consciência ou o sujeito cumprem

função constituinte – transcendental, segundo o vocabulário kantiano – a respeito de suas próprias representações. Desse modo, Foucault volta, para desenvolvê-los, sobre as análises esboçadas em sua tese secundária de doutorado acerca da *Antropologia* de Kant.

Junto com os saberes empíricos modernos (a biologia, a economia política e a filologia) e a analítica da finitude, as ciências formais e exatas constituem esse espaço dos saberes modernos que Foucault exemplifica com a figura de um triedro. Uma de suas dimensões é ocupada pelas ciências empíricas; outra, pelas matemáticas e as ciências exatas; e a terceira, pela analítica filosófica da finitude. Na interseção das ciências empíricas com as exatas, encontramos a aplicação dos modelos matemáticos aos fenômenos qualitativos da vida, do trabalho e da linguagem. Na interseção das matemáticas com a filosofia, todos os intentos dos formalismos modernos. E, finalmente, na interseção das ciências empíricas com a filosofia, as ciências humanas.

Por um lado, as ciências empíricas subministraram às ciências humanas seus modelos constitutivos. A biologia, com os conceitos de função e norma; a economia política, com os de conflito e regra; e a filologia, com os de significação e sistema. Por outro, a analítica da finitude preparou o lugar em que as ciências humanas podem ir buscar o fundamento finito da finitude das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem: a subjetividade. Porém, ao projetar os conteúdos empíricos para o campo da consciência, as ciências humanas terminaram repetindo em si mesmas a instabilidade da própria analítica da finitude.⁸ Desse modo, enquanto a categoria de significação mostra como a linguagem, esse objeto que a filologia estuda de maneira objetiva e empírica, pode oferecer-se à consciência, com a categoria de sistema, em contrapartida, a significação aparece como realidade secundária e derivada. A categoria de conflito, por sua parte, mostra como as necessidades e os desejos podem ser representados na consciência dos indivíduos; porém, de regra, como eles se inscrevem, finalmente, em jogo do qual os indivíduos que os experimentam não são conscientes. A categoria de função serve para representar a vida do ponto de vista da consciência; e a de norma, em contrapartida, para mostrar o que dela se lhe escapa.

Por isso, sustenta Foucault,

[...] o que explica a dificuldade das “ciências humanas”, sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido nos outros domínios do saber, seu caráter sempre segundo e derivado, porém sua pretensão de universalidade, não é, como

se diz frequentemente, a extrema densidade de seu objeto, nem o estatuto metafísico e a indelével transcendência desse objeto homem do qual elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica na qual elas se encontram situadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes dão seu espaço (FOUCAULT, 1986c, p. 359; *p. 481*).

Se Kant se ufanava de haver despertado o pensamento ocidental do sono dogmático da Idade Clássica, para Foucault não foi afinal um despertar, mas o começo de outro sono, nesse caso, antropológico (FOUCAULT, 1986c, p. 351; *p. 470*).



Porém, com a aparição da psicanálise e da etnologia se modifica esse espaço no qual as ciências humanas haviam encontrado seu lugar. As figuras psicanalíticas da Morte, do Desejo e da Lei-linguagem (retomamos as maiúsculas utilizadas por Foucault) questionarão a configuração própria da analítica da finitude ou, em outros termos, essa função, ao mesmo tempo constitutiva e oscilante, do sujeito e da consciência. As ciências humanas já se haviam encontrado com a dimensão do inconsciente, porém sem deixar de permanecer no espaço do representável para a consciência (as normas se expressavam nas funções, os conflitos estavam carregados de regras e eram as significações as que constituíam um sistema). Nas figuras da Morte, do Desejo e da Lei-linguagem se mostra, em contrapartida, o fato nu de que há sistema, regra e norma (FOUCAULT, 1986c, p. 386; *p. 519*). A Morte, o Desejo e a Lei se situam, por isso, nos confins da representação, do lado de um inconsciente cuja realidade não requer a consciência. A etnologia, por sua parte, ameaça aquela outra dimensão do triedro moderno dos saberes onde as ciências humanas haviam encontrado apoio, o da historicidade das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem. Ela nos mostra como estão organizados sincronicamente – em sua simultaneidade e não em seu devir – os modos do intercâmbio ou das relações de parentesco (FOUCAULT, 1986c, p. 389; *p. 524*). Porém, avançando para uma dimensão todavia mais fundamental, a etnologia nos mostra as formas que pode tomar o devir histórico de uma cultura, a partir da descrição sincrônica de suas estruturas. Em definitivo, a psicanálise e a etnologia desarticulam esse espaço em que havia sido desenhada a figura do homem e se convertem, por isso, em contraciências humanas.

A questão da linguagem reaparece, então, com uma força que investe todo o campo do conhecimento do homem. Por um lado, com a ideia de uma

linguística que dê à psicanálise e à etnologia um modelo formal. Por outro, porque, com esse modelo, se oferece às próprias ciências humanas a possibilidade de formalizar seus conteúdos a partir deles mesmos, sem necessidade de levar a cabo uma quantificação matemática ou estatística de seus resultados. E a questão da linguagem reaparece também, como assinalamos no começo do presente capítulo, na literatura moderna. Com Roussel, com Artaud, com Blanchot, com Bataille, entre outros, para quem já não importa quem fala, mas a Palavra mesma (FOUCAULT, 1986c, p. 394; p. 531-532).

Da psicanálise à etnologia, da linguística à literatura, se nos anuncia, então, que o homem está por desaparecer, que sua figura foi só um interstício entre o discurso clássico e o retorno da linguagem: “Alívio e profundo apaziguamento, o de pensar que o homem é só uma invenção recente, uma figura que não tem nem dois séculos, uma simples prega em nosso saber e que desaparecerá tão logo este encontre uma forma nova” (FOUCAULT, 1986c, p. 15; p. XXI).



Fomos muito longe no caminho empreendido com *Doença mental e personalidade*. A problemática das ciências humanas já não surge da exigência de seguir o modelo das ciências da natureza e das formas alienantes das contradições históricas, mas da disposição epistêmica em que elas se inscrevem. Porém, em suas mutações, produzindo finalmente alívio e apaziguamento, a figura do homem está ameaçada por uma pronta desapareição. Contudo, não chegamos nem sequer à metade do percurso; como veremos, Foucault retoma a questão das ciências humanas em várias ocasiões, embora em outros termos. Em *Vigiar e punir*, elas já não serão o produto da episteme, mas o correlato das sociedades disciplinares. E pouco mais tarde, em seus cursos sobre a biopolítica, o homem moderno será identificado, finalmente, com a figura da população.



Acompanhado pelo êxito imediato de *As palavras e as coisas*, em setembro de 1966, depois de haver pensado em mudar-se para Tóquio, Foucault parte

para a África, o país de Aníbal e Santo Agostinho: Túnis, em princípio por três anos. Ali, pela primeira vez, tem acesso a uma cátedra de filosofia e se encontra, segundo suas próprias palavras, com “a avidez absoluta de saber” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 584) por parte dos alunos. Quando regressa, antes do previsto, as coisas já não serão o que haviam sido até então, e o pensamento de Foucault, tampouco. O período de “seca política” estava a ponto de acabar: Maio de 68 estava às portas.

⁴ O pensamento do fora é também um texto inteiramente dedicado a um autor, Maurice Blanchot; porém, embora esse trabalho exista atualmente em forma de livro, originalmente se tratou de uma colaboração na revista *Critique*.

⁵ A classificação consiste em: “(a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães, (h) incluídos nesta classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com pincel finíssimo de pelo de camelo, (l) etc., (m) que acabam de quebrar um jarão, (n) que de longe parecem moscas” (BORGES, 1974, p. 708).

⁶ Em 21 de dezembro de 1966, na rádio France Culture, Foucault pronuncia uma conferência intitulada “As heterotopias”. Existe uma versão abreviada na compilação *Dits et écrits*, intitulada “Espaços diferentes” (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 752-762; t. III, p. 411-422). Em 2009, foi publicada a versão completa (FOUCAULT, 2009b, p. 23-36).

⁷ A noção de descontinuidade, por outro lado, não constitui uma novidade introduzida por Kuhn. Podemos encontrá-la, com anterioridade, nas investigações de três autores que tiveram influência sobre Foucault: Alexandre Koyré, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem.

⁸ Essa instabilidade da analítica da finitude é descrita por Foucault mediante três oscilações: entre o empírico e o transcendental, entre o *cogito* e o impensado, e entre o retorno e o retrocesso da origem. Cada uma delas remete a uma figura da fenomenologia; respectivamente, Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl e Martin Heidegger (FOUCAULT, 1986c, p. 329-346; p. 439-462).

**A sociedade de
normalização: do intolerável
à governamentalidade**

No presente capítulo nos ocuparemos da abordagem foucaultiana da questão do poder. Mostraremos como, a partir da arqueologia dos saberes que abordamos no capítulo anterior, Foucault se orienta para uma genealogia da sociedade e da política modernas, e analisaremos de que maneira as prisões, o corpo individual, a sexualidade e a população terminaram convertendo-se nos temas de suas investigações entre 1971 e 1979. Nós nos ocuparemos, em poucas palavras, dos dois eixos do biopoder: as disciplinas (o governo do corpo dos indivíduos) e a biopolítica (o governo da população). Este capítulo nos conduzirá para o conceito central da analítica foucaultiana do poder: a noção de governamentalidade. Porém, antes, deveremos abordar esse momento de transição no qual Foucault se desloca da análise das epistemes à descrição dos dispositivos.

*Isto é o que significou Túnis para mim:
tive de entrar no debate político. Não foi
Maio de 68 na França, mas Março de 68
em um país do Terceiro Mundo.*

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 79)

Na noite de 10 para 11 de maio de 1968, as ruas parisienses do Quartier Latin que rodeiam a Sorbonne se converteram em violento campo de batalha entre estudantes e policiais: bloqueios, autos incendiados, quebra de vitrinas, calçamentos arrancados e atirados, feridos de ambas as partes... Foi a noite das barricadas. Os protestos estudantis haviam começado uma semana antes, em 2 de maio, partindo da Universidade de Nanterre nas cercanias de Paris. Em 3 de maio, houve uns quinhentos manifestantes detidos. Depois dessa noite, em todo o país se declararam greves nas quais participaram os operários das fábricas, os trabalhadores do transporte e os empregados públicos. Em 24 de maio, o general De Gaulle anuncia um referendo com vistas à renovação universitária, social e econômica do país, que finalmente não se levou a cabo.

Em 30 de maio, De Gaulle dissolve o Parlamento e no ano seguinte renuncia à presidência da França.

A revolta estudantil francesa se inscreve em movimento mais amplo, cuja origem remonta aos protestos no campus da Universidade de Berkeley em 1964, nos Estados Unidos. Tampouco as mutações da sociedade francesa são fenômeno isolado; tomam parte desse clima da época marcado pelo questionamento à guerra do Vietnam, os movimentos revolucionários na América Latina, o maoísmo, a legislação sobre a anticoncepção, a revolução da minissaia, etc. Porém, para além desses nexos, os protestos franceses tiveram sua própria especificidade, cujos motivos deram lugar a interpretações polêmicas e inclusive opostas, como a de Jean-Paul Sartre, que saudava a manifestação geral de liberdade militando ao lado de estudantes e operários, e a de Raymond Aron, que, por sua parte, denunciava um simulacro de revolução sem projeto político próprio e exigia o retorno à legalidade. Entre os múltiplos motivos das revoltas francesas, desempenharam papel de primeira ordem o aumento do desemprego, o crescimento da população estudantil universitária, que se havia duplicado e mais em poucos anos – sem que as estruturas materiais e institucionais estivessem à altura das circunstâncias –, e os próprios costumes autoritários de pais, patrões e políticos. Para sintetizá-lo com palavras de Foucault, nessa época estava em tela de juízo sobretudo essa “dimensão vertical” que, como em “o mundo das prisões” e “dos cães (‘encostado’, ‘parado’)", “não é uma das dimensões do espaço”, mas “a dimensão do poder” (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 402).

Nos últimos meses de 1968, entre as medidas adotadas para intentar fazer frente à situação estudantil na França, é criado o Centro Universitário Experimental de Vincennes, convertido a partir do ano seguinte em universidade. Foucault, que durante os acontecimentos de Maio de 68 se encontrava em Túnis, se vê obrigado a abandonar esse país até finais de junho de 1968. Seu apoio às revoltas estudantis tunisianas, em março do mesmo ano, motivaram sem dúvida esse afastamento. De regresso a Paris, se encarrega da direção do Departamento de Filosofia de Vincennes, e também se somam ao projeto Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard e François Châtelet.

Em começos de 1970, a fim de impedir que seus graduados possam ensinar nos colégios secundários, o ministro de Educação comunica sua intenção de não outorgar validade ao título de licenciado em Filosofia da Universidade de

Vincennes. Foucault concede uma entrevista sobre o tema intitulada “A armadilha de Vincennes”, na qual se pergunta: “Que tem a filosofia (a classe de filosofia) de tão precioso e de tão frágil que é necessário protegê-la com tanto cuidado? Em Vincennes, somos tão perigosos?” (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 67). Em abril desse ano, Foucault é eleito professor no Collège de France e deixa Vincennes. O contraste não poderia ser maior: de uma instituição recém-criada, e cuja legitimidade acadêmica era posta em dúvida pelo próprio Ministério de Educação, a outra que se contava entre as mais antigas da França (fundada em 1530) e de indiscutível prestígio. Para Foucault, seu ingresso no Collège de France não foi, contudo, um motivo para eludir o compromisso político. Muito ao contrário, precisamente por essa mesma época tomou forma a experiência do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP).



A lucidez e a inteligência dessa classe [a classe burguesa], que conquistou e manteve o poder nas condições que conhecemos, produzem efeitos de estupidez e cegueira. Porém onde, se não precisamente na capa dos intelectuais?
(FOUCAULT, 2013c, p. 168)

Uma das maiores preocupações de quem ocupara o cargo de ministro do Interior da República Francesa durante esse período de crises e protestos compreendido entre maio de 1968 e março de 1974, Raymond Marcellin, era contar com meios legais para fazer frente a situações como as revoltas estudantis e os movimentos contestatários, quando o aparato legislativo existente resultava pouco apropriado. Para isso, além da criação de tribunais de exceção, propiciou a modificação do código penal a fim de poder apreender em flagrante delito a quem incitasse manifestações ou ocupações de edifícios públicos, fazendo passíveis de sanções econômicas os seus atores. Como consequência, numerosos estudantes e operários terminaram encarcerados, o que deu lugar a reiteradas greves de fome e ao apoio das associações defensoras dos direitos humanos (ARTIÈRES; QUÉRO; ZANCARINI-FOURNEL, 2003, p. 14).

Em 8 de fevereiro de 1971, no contexto de uma conferência de imprensa oferecida a propósito da greve de fome que um grupo de detidos da Esquerda Proletária levava a cabo, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Marie

Domenach anunciam a constituição do GIP. Para os membros do grupo, as prisões constituem um lugar cotidiano da política e, portanto, informar acerca delas era também um ato político (ARTIÈRES; QUÉRO; ZANCARINI-FOURNEL, 2003, p. 28). Em 28 de maio de 1971, o GIP publica o primeiro de uma série de folhetos intitulados *Intolérable*. A contracapa incluía uma lista, precisamente, de intoleráveis: “Os tribunais, a polícia, os hospitais, os asilos, a escola, o serviço militar, a imprensa, a televisão, o Estado”. Ainda que as prisões não apareçam nessa lista, tanto o primeiro número de *Intolérable* como os posteriores estão focados nelas. O primeiro número, com efeito, leva como título: *Enquete em 20 prisões*, e duas terças partes estão dedicadas aos relatos dos presos e suas respostas.

A brevidade da experiência do GIP, autodissolvido em dezembro de 1972, deixou um sabor amargo nas recordações de Foucault; contudo, como assinala Didier Eribon retomando uma observação de Gilles Deleuze, essa experiência significou a colocação à prova de “uma nova concepção do compromisso dos intelectuais, a de uma ação que não se leva a cabo em nome dos valores superiores, mas a partir de um olhar dirigido para as realidades imperceptíveis” (ERIBON, 1989, p. 248). Por isso, para compreender a especificidade teórica e política da posição de Foucault, sobretudo durante a década de 1970, é necessário conjugar sua pertinência ao prestigioso Collège de France e sua experiência no Grupo de Informação sobre as Prisões. Nesse sentido, vale a pena assinalar que, alguns anos mais tarde, em meados dessa década, e para definir seu próprio trabalho, Foucault fala de um acoplamento entre erudição histórica e lutas locais, como a dos doentes psiquiatrizados ou os prisioneiros encarcerados, e também de uma insurreição dos saberes “contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico” (FOUCAULT, 1997a, p. 10; p. 14).



De acordo com as exigências da instituição, os professores do Collège devem apresentar os resultados de suas investigações durante os cursos. As aulas são abertas, os assistentes não têm de cumprir requisitos de ingresso, não têm exigências de assistência ou exames e não recebem nenhum título ou diploma. Essas aulas não têm, propriamente falando, alunos, mas ouvintes. O Collège de France é, em definitivo, uma instituição de investigação que,

mediante aulas abertas, faz públicos seus resultados. A partir de 1970, exceto em 1977, Foucault ministra ali um curso a cada ano, que foram a fonte de seus livros publicados em vida. Os primeiros cursos, de 1970 a 1975, de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, o primeiro volume de *História da sexualidade*. Os últimos cursos, entre 1980 e 1984, dos seguintes dois volumes dessa história: *O uso dos prazeres* e *A inquietude de si*. Aos cursos dos anos 1976-1979, que poderíamos denominar cursos biopolíticos, em contrapartida, não corresponde nenhum livro.

Essas aulas mostram como, no pensamento de Foucault, sempre houve deslocamentos: se introduzem novos temas, os já estudados são abordados em novas perspectivas, se formulam novas hipóteses, se estabelece uma relação crítica com os trabalhos precedentes, etc. Porém, seria errôneo pensar que em determinado momento Foucault introduz um problema que antes estava ausente, como o do poder, e tudo muda, o arqueólogo se torna de um golpe genealogista e as investigações precedentes são deixadas de lado. Ao contrário, por um lado, um percurso por *História da loucura* ou *O nascimento da clínica* são suficientes para mostrar como a questão do poder já aparecia desde muito antes. E, por outro, a questão das ciências humanas, por exemplo, seguirá estando presente. Por isso, esses deslocamentos no pensamento de Foucault não são rupturas, mas torsões, movimentos em torno de um eixo. Por vezes, é possível encontrar um ponto diametralmente oposto a outro, porém o central é o eixo desses deslocamentos e o modo em que surge a possibilidade de levá-los a cabo.

A nosso ver, esse eixo não está representado nem pelo saber, nem pelo poder, nem pelo sujeito, mas pela maneira em que eles se correlacionam. Para ter acesso a esse eixo, Foucault teve, primeiro, de fazer perder a cada uma dessas noções o caráter substancial que frequentemente se lhes atribuía. O saber, o poder ou o sujeito só existem no plural e sem nenhuma identidade que transcenda suas múltiplas formas históricas. Por essa razão, para expressar a pluralidade histórica de cada um deles, em seu último curso no Collège de France, Foucault não fala de saber, mas de modos de veridicção, não fala de poder, mas de técnicas de governamentalidade e não fala de sujeito, mas de práticas de si (FOUCAULT, 2009a, p. 10; p. 10).

A vontade de verdade

O que faltava a meu trabalho era esse problema do regime discursivo, dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo.

(FOUCAULT, 1994, t. III, p. 144)

Em várias ocasiões, Foucault antecipa que está trabalhando em um livro que tem por objeto esclarecer os problemas de método. Em 1969, aparece *A arqueologia do saber*, no qual, em torno dos conceitos de descontinuidade e enunciado, busca precisar o sentido e o alcance dos instrumentos conceituais utilizados em *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Que são as formações discursivas? Como descrevê-las? Estas são algumas das perguntas que tenta responder. Para fazê-lo, primeiro leva a cabo um trabalho negativo a respeito daquelas noções habitualmente utilizadas no campo da história das ideias: obra, livro, autor. Seu propósito é mostrar que nenhuma delas é, finalmente, tão evidente e tão simples como pode parecer à primeira vista. Por exemplo, o livro. Sua identidade como um objeto que podemos ter em nossas mãos ou colocar na estante de uma biblioteca é sem dúvida facilmente determinável. Porém, em outro nível, essa identidade “é variável e relativa”. A unidade que possui não é a mesma se se trata de uma antologia de poemas, de uma compilação de fragmentos póstumos ou de um livro de história (FOUCAULT, 1984a, p. 34; p. 25). Por razões similares, como Foucault explicará detalhadamente em sua célebre conferência “Que é um autor?”, também de 1969, seria mais apropriado falar da função-autor. O autor, com efeito, não coincide com o indivíduo designado por nome próprio ou pseudônimo, mas, ao contrário,

[...] o que no indivíduo é designado como autor (ou o que faz de um indivíduo um autor) não é mais que a projeção, em termos sempre mais ou menos psicológicos, do modo em que se trata os textos, as aproximações que se instauram, os nexos que resultam pertinentes, as continuidades que se admitem ou as exclusões que se estabelecem (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 801; t. III, p. 76-277).

Cada uma dessas noções tradicionais serviu, na realidade, para eludir essa dispersão constitutiva que atravessa os discursos. Pois, se interrogamos o que foi dito desde uma perspectiva arqueológica, não nos encontramos simplesmente com um autor, com um sujeito que preexiste ao discurso e que, por meio de seu nome próprio, nos permite reunir uma obra, mas com instâncias dispersas que determinam quem pode falar e em que circunstâncias ou âmbitos institucionais. Não pode qualquer um, por exemplo, ser sujeito de

enunciação em um discurso médico. E o mesmo sucede em relação aos objetos do discurso; no nível arqueológico, eles não preexistem aos enunciados como algo que está ali, em silêncio, esperando ser descoberto. Como vimos no primeiro capítulo, para que o objeto doença mental aparecesse no discurso, foi necessária profunda reorganização do espaço da reclusão, nova definição do papel do médico no mundo asilar, modificação do esquema de relações entre a alma e o corpo, etc. O mesmo pode se dizer das regras que organizam as relações que podem se estabelecer entre enunciados. Também aqui nos encontramos com uma dispersão que não se reduz às normas da gramática ou da lógica. Há, por exemplo, enunciados que são retomados para dá-los por aceitos ou para criticá-los, enunciados que provêm de outros âmbitos discursivos, enunciados com os quais se estabelece uma filiação, etc. Em resumo, retomando as expressões de Foucault em *A ordem do discurso*, existem, por exemplo, o tabu do objeto, os rituais de circunstâncias ou os direitos privilegiados ou exclusivos do sujeito que pode falar (FOUCAULT, 1986a, p. 11; p. 9).

Essas e outras instâncias similares estabelecem, limitando-as, as condições históricas de existência dos enunciados, o *a priori* histórico dos discursos. Os enunciados são, nesse sentido, não só coisas, com a materialidade que lhes é necessariamente própria, mas também acontecimentos. Porém, essa dispersão não carece, contudo, de regularidade. Foucault denomina propriamente *arquivo* à descrição do

[...] conjunto das condições que regem, em dado momento e em determinada sociedade, a aparição de enunciados, sua conservação, os nexos que se estabelecem entre eles, a maneira em que se os agrupa em conjuntos estatutários, a função que cumprem, o jogo de valores ou de sacralizações que os afetam, a maneira em que estão envolvidos nas práticas ou nas condutas sociais em que são rechaçados, esquecidos, destruídos ou reativados (Foucault, 1994, t. I, p. 708).

Podemos falar de formação discursiva quando uma série de enunciados responde às mesmas regras de constituição. Por isso, essa maneira de abordar a análise dos discursos se sintetiza dizendo que não são estudados como documentos, como testemunhos ou reflexos de outra coisa, mas como monumentos, segundo suas próprias regras de organização.

Em um contexto mais político, em *A sociedade punitiva*, Foucault distinguirá, por um lado, o discurso, e por outro, os autores, as obras e os textos, tendo em conta sua função estratégica, quer dizer, os efeitos de poder que produzem. Nesse sentido, sustenta que os textos, as obras e os autores são

discursos que, produto da escolarização da sociedade, perderam sua eficácia estratégica (FOUCAULT, 2013e, p. 169).



Em 2 de dezembro de 1970, com sua célebre conferência *A ordem do discurso*, Foucault assume a cátedra que havia sido criada para que desenvolva seu trabalho, *História dos Sistemas de Pensamento*, e se converte, desse modo, no sucessor de Jean Hyppolite. Segundo os usos e costumes, nessa aula inaugural, o novo professor expõe as conclusões principais de seus trabalhos anteriores e, ao mesmo tempo, apresenta seu programa de investigação para os anos por vir.

Em consonância com *A arqueologia do saber*, a hipótese geral de Foucault é

[...] que em toda sociedade a produção de discursos é a um tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por determinados procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar a aleatoriedade de seu acontecimento e evitar sua pesada e temível materialidade (Foucault, 1986a, p. 10-11; p. 8-9).

Alguns desses procedimentos se exercem desde o exterior – como os que já assinalamos a respeito de quem pode falar, acerca de que e em quais circunstâncias –, mas também, sustenta Foucault, pela oposição entre a razão e a loucura. O discurso dos loucos, com efeito, não pode circular do mesmo modo que aquele considerado razoável. Outros procedimentos exercem seu controle dentro da ordem discursiva mesmo. Assim, por exemplo, o comentário, como prática discursiva, busca limitar a produção de novos discursos ao sentido que se encontra escondido nos textos e que se trata precisamente de comentar. As disciplinas (como a matemática ou a física, por exemplo) funcionam de maneira inversa. Nesse caso, a produção de discursos é limitada mediante as regras que permitem e exigem formar enunciados novos e que não sejam a repetição de algo já dito. Junto com esses procedimentos de controle e produção de discursos, Foucault situa também aqueles cuja finalidade consiste em estabelecer a maneira em que os discursos podem circular ou como é possível apropriar-se deles: os grupos religiosos e doutrinários ou os sistemas pedagógicos.

Cada um desses procedimentos ou, em geral, o sistema de exclusões que regem a ordem do discurso encontram apoio, segundo Foucault, em alguns temas clássicos da filosofia: a ideia de um sujeito fundador, de uma experiência original e de uma mediação universal. Em relação a um sujeito considerado

como fundador do sentido, a finalidade do discurso fica reduzida a ser a expressão de sua interioridade: pensamentos, recordações, sentimentos. No caso da experiência original, ao contrário, se supõe que a ordem do discurso se limita a ser a explicitação de um sentido que já existe nas coisas e, por isso, basta lê-lo para poder dizê-lo. A mediação universal, em contrapartida, não parte nem do papel fundacional do sujeito nem da presença prévia do sentido nas coisas; supõe que, por meio das formas de intercâmbio de discursos (diálogos, discussões, réplicas), se ascende até uma instância, a da razão ou do *logos*, que os transcende a todos. A partir desses temas clássicos da filosofia, o discurso, “ao pôr-se do lado do significante, se anula em sua realidade” (FOUCAULT, 1986a, p. 51; p. 49); ou, em outras palavras, os signos terminam sendo finalmente só signos, marcas de outra coisa, como o sujeito, a experiência ou a razão.

A tarefa que Foucault se propõe consiste, por isso, em devolver aos signos sua realidade de discursos. Para logrã-lo, busca levar a cabo uma série de operações: considerar, por exemplo, o comentário ou as disciplinas já não como fontes do discurso, mas como formas de limitação (princípio de inversão); ocupar-se dos discursos como práticas históricas cambiantes que não estão regidas pela forma de nenhuma palavra definitiva (princípio de descontinuidade); em lugar de considerar o discurso como expressão do sentido das coisas, abordá-lo como uma violência que exercemos sobre elas (princípio de especificidade); e, finalmente, não partir do sujeito para descobrir o sentido e a estrutura do discurso, mas dos discursos mesmos (princípio de exterioridade).



No grupo dos procedimentos de limitação da produção de discursos que se exercem de fora da ordem discursiva, junto com as proibições que se expressam nas formas do ritual ou do tabu e a distinção entre loucura e razão, Foucault inclui também a oposição entre o verdadeiro e o falso. Ela constitui, afirma, um sistema histórico, modificável e institucionalmente coercitivo (FOUCAULT, 1986a, p. 16; p. 14). Nós nos deparamos, nesse sentido, com diferentes distribuições dos limites entre o verdadeiro e o falso ou, segundo sua própria expressão, com diferentes morfologias da vontade de verdade. A verdade tem, então, sua própria história. Esse é, precisamente, o tema do

primeiro curso no Collège de France, *Lições sobre a vontade de saber* (proferido entre dezembro de 1970 e março de 1971, porém publicado quarenta anos mais tarde, em 2011). Duas figuras maiores, Nietzsche e os sofistas, e uma contrafigura, Aristóteles, estruturam a exposição de Foucault, cuja intenção é “estabelecer uma teoria da vontade de saber que possa servir de fundamento às análises históricas” que levou a cabo até esse momento (FOUCAULT, 2011, p. 3).

A respeito de Aristóteles, Foucault se detém nas clássicas primeiras linhas da *Metafísica*, na qual se afirma que os homens desejam saber por natureza e, como prova disso, se remete ao prazer que produz o conhecimento que nos subministram os sentidos, como o tato ou a visão, independentemente de sua utilidade. Mais adiante, Aristóteles conclui que a sabedoria, na qual o homem encontra a felicidade, consiste em uma verdade que não buscamos porque nos seja útil, mas por si mesma. A essa morfologia da vontade de saber, Foucault opõe a dos sofistas e a de Nietzsche. Para os sofistas, com efeito, o discurso funciona como um instrumento de luta cuja finalidade é vencer o adversário. Por isso, o que realmente lhes importa é a existência dos enunciados, que as palavras foram pronunciadas e “podem ser repetidas e re combinadas” (FOUCAULT, 2011, p. 59). Nietzsche, por sua parte, mostrou que nem o conhecimento nem a verdade são naturais para o homem, mas uma invenção útil.

Em consonância com essa ideia nietzschiana de invenção da verdade e do conhecimento, Foucault depois se detém exaustivamente na análise da prática judicial na Grécia antiga, em particular, na análise do momento e das razões pelas quais se passou de uma busca da verdade pelo enfrentamento entre os que contendem sobre determinada causa da verdade concebida como um saber do justo, ou seja, acerca da ordem e da medida das coisas. Nesse contexto de transformações da morfologia da vontade de verdade, Foucault situa a figura de Édipo, insistindo em que o que está verdadeiramente em jogo no personagem da tragédia não é a dimensão do inconsciente, mas muito ao contrário, o enfrentamento entre essas distintas morfologias da verdade em luta na época de Sófocles. Mediante a contraposição das figuras dos sofistas e de Nietzsche à de Aristóteles, Foucault busca definir sua própria posição acerca do que devemos entender por saber. Nesse sentido, sustenta, quando falamos de vontade de saber, devemos entender por saber “o que se deve arrebatrar à interioridade do conhecimento, para encontrar nele o objeto de um querer, a

finalidade de um desejo, o instrumento de uma dominação, a aposta em uma luta” (FOUCAULT, 2011, p. 18).

Nessa mesma perspectiva, aberta por *A ordem do discurso* e *Lições sobre a vontade de saber*, se enquadram as quatro conferências proferidas por Foucault em maio de 1973 na Universidade Católica do Rio de Janeiro e publicadas com o título de *A verdade e as formas jurídicas*. Nelas se retomam os temas de seu primeiro curso: o conhecimento como invenção, a análise da figura de Édipo, a história da prática judicial na Grécia, etc. A hipótese geral afirma que existem “duas histórias da verdade”. Por um lado, existe uma história interna, intradiscursiva, no sentido de que a verdade se corrige a partir das regras de formação dos discursos verdadeiros, como sucede, por exemplo, na história das ciências. Por outro lado, temos uma história externa da verdade, extradiscursiva, que descreve as práticas sociais a partir das quais se formam determinados domínios do saber (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 540-541; 2002, p. 10-11).

Em relação a essa história extradiscursiva da verdade, ao analisar a evolução das práticas judiciais entre o Medievo e o Renascimento, Foucault se ocupa da *inquisitio* (investigação), instaurada a partir do Império carolíngio, na qual o estabelecimento da verdade por parte da autoridade estatal ou eclesiástica se leva a cabo por meio de testemunhos e mediante a asserção dos fatos. Para Foucault, esse modelo de poder político-judicial serviu de matriz para o surgimento das ciências empíricas (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 586; 2002, p. 74-75). No mesmo sentido, mais tarde sustentará que os dispositivos disciplinares de vigilância, particularmente a prática disciplinar do exame, serviram de matriz para a formação das ciências humanas (FOUCAULT, 1987, p. 187; p. 154; e 1994, t. III, p. 37; t. IV, p. 185-186).



Uma comparação sumária de *A arqueologia do saber*, por um lado, e *A ordem do discurso* e *Lições sobre a vontade de saber*, por outro, mostra o deslocamento no pensamento foucaultiano que se produz a partir da elaboração da questão do poder ou, melhor dizendo, das relações entre discurso e poder. Como assinalamos, isso não significa que essa questão não tenha estado presente nos trabalhos precedentes, porém tampouco que a abordagem das relações entre discurso e poder haja chegado a uma formulação definitiva. Por exemplo,

Foucault terminará distanciando-se de Nietzsche quando relativizar as noções de guerra e luta, e definir em termos de governo e governamentalidade o quadro geral de suas investigações sobre o poder. No mesmo sentido, em seus últimos cursos, quando volta amplamente sobre os autores da Antiguidade clássica em relação com a linguagem, sua atenção deixará de centrar-se na concepção pragmática do discurso que caracteriza os sofistas, para focar-se na relação entre discurso e verdade. Os dois últimos cursos no Collège de France estão dedicados, como veremos, a essa forma do dizer verdadeiro que os gregos chamavam parrésia. Mas, para chegar até aqui, primeiro é necessário recorrer à análise foucaultiana dos dispositivos modernos de poder, pois nesses dispositivos Foucault descobrirá a relevância e o alcance das noções de governo e dizer verdadeiro.

É necessário insistir, como fez frequentemente o autor, em que seu propósito não é elaborar uma teoria acerca do poder. Suas investigações desses anos descrevem antes, por exemplo, como funciona o poder de castigar ou de curar nos séculos XVIII e XIX, porém não buscam encontrar uma resposta à pergunta: que é o poder? Ao mesmo tempo, junto com esse trabalho descritivo, sua preocupação também foi a de elaborar e pôr à prova as categorias apropriadas para descrever os dispositivos de poder. Como já havia sucedido a respeito da metodologia arqueológica, nós nos deparamos com algumas noções cujo valor descritivo é criticado ou posto entre parênteses: lei, soberania e repressão. E também, com outras, como as de luta e guerra, que são postas à prova, mas finalmente, como já assinalamos, deixadas de lado. Desse modo, encontramos quatro hipóteses sobre o funcionamento do poder, que representam os grandes interlocutores das investigações foucaultianas desses anos: a hipótese Lévi-Strauss (oposição entre o poder que exclui e o que assimila), a hipótese Hobbes (poder-lei-soberania), a hipótese Reich² (poder-repressão) e a hipótese Nietzsche (poder-luta-guerra).

A época do panoptismo

*A alma, efeito e instrumento de uma
anatomia política; a alma, prisão do corpo.*
(FOUCAULT, 1987, p. 36; p. 29)

Em 1974, novamente no Rio de Janeiro, Foucault profere um ciclo de conferências sobre a história da medicina e de suas funções na sociedade

contemporânea. Na segunda, intitulada “O nascimento da medicina social”, esboça uma tese em torno da qual girarão grande parte de suas investigações dos anos sucessivos: “Para a sociedade capitalista, o que importava era antes de tudo o biopolítico; o biológico, o somático, o corporal” (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 210; 1984d, p. 80). A partir de então e até 1979, a descrição dos dispositivos de poder centrados no governo do corpo dos indivíduos e das populações será o tema central de seus livros e cursos.



O curso dos anos 1972-1973, o terceiro dos proferidos por Foucault no Collège de France, se intitula *A sociedade punitiva*; junto com o do ano precedente, *Teorias e instituições penais* (ainda inédito), aborda os temas que depois serão retomados em *Vigiar e punir*.

No início de *A sociedade punitiva*, Foucault enfrenta uma das hipóteses acerca do poder a respeito das quais busca distanciar-se: a hipótese que atribui a Lévi-Strauss, que em *Tristes trópicos*, guiado por uma metáfora digestiva, opõe as sociedades antropofágicas, que assimilam as forças perigosas e hostis, às antropoêmicas, a saber, aquelas que as vomitam. Nossa sociedade pertenceria a essa segunda categoria. Uma das preocupações maiores de Foucault nesse curso é, precisamente, levar a cabo uma crítica da noção de exclusão. Em primeiro lugar, porque é demasiado ampla e, por isso, pouco útil para uma abordagem analítica dos mecanismos específicos de poder. Em segundo lugar porque, precisamente, quando se estudam analiticamente os procedimentos histórico-políticos de exclusão, esses não se opõem às técnicas de assimilação: “não há exílio nem reclusão que não comporte, além do que se caracteriza de maneira geral como expulsão, uma transferência, uma reativação desse poder que impõe, constrange e expulsa” (FOUCAULT, 2013e, p. 4-5).

Nessa perspectiva, distingue quatro táticas penais: excluir, impor uma compensação, marcar e encerrar. A tarefa que se propõe em *A sociedade punitiva* é estudar as formas de exercício do poder que se encontram efetivamente em jogo em cada uma dessas táticas, sobretudo na última. Desse modo, se serve da penalidade como um analisador do poder (FOUCAULT, 2013e, p. 13).



Vigiar e punir está inteiramente dedicado ao estudo dos dispositivos disciplinares, vale dizer, no sentido estrito em que o termo “disciplina” é utilizado nesse trabalho, ao conjunto de técnicas e procedimentos com os quais se busca produzir corpos politicamente dóceis e economicamente rentáveis (FOUCAULT, 1987, p. 223; p. 182). A genealogia dos dispositivos disciplinares começa pela oposição entre dois modelos punitivos. Por um lado, o ilustrado pelo terrível suplício no qual Damiens, em 2 de março de 1757, é esquartejado publicamente depois de lhe pinçarem os mamilos, atirarem substâncias fervendo sobre as partes desgarradas e cortarem com um punhal os tendões que uniam os membros ao corpo. Por outro, o elaborado por Léon Faucher em 1838, com um horário que regulamenta o emprego do tempo em uma casa de detenção de jovens em Paris: nove horas de trabalho, desde as cinco no verão e as seis no inverno, descanso, comida, estudo e práticas religiosas perfeita e regularmente escandidas. Para além das aparências, não são as ideias ou os sentimentos humanistas os que explicam essa mudança. Segundo Foucault, no lapso dos setenta e cinco anos que separam essas duas formas de castigo, assistimos antes a um duplo processo de transformação: a desaparecimento do espetáculo punitivo, pois a pena se vai a deslocar da intensidade visível do sofrimento à consciência abstrata da certeza de ser castigado, e uma modificação maior na finalidade explícita do sistema judicial que, em lugar de castigar, agora diz que busca corrigir e curar. Com essas transformações, ainda que a distinção entre o permitido e o proibido siga vigente, o funcionamento do sistema judicial-carcerário deixa de estar centrado principalmente na determinação do crime e se orienta para a alma do delinquente. Novos saberes, como a psiquiatria e a psicologia, e novos personagens, como os peritos forenses, começam a tomar parte do sistema judicial-carcerário. O suplemento de poder, as formas excedentes de seu exercício (FOUCAULT, 1987, p. 34; p. 28), já não se manifesta no excesso de força física que pelos verdugos enfrentava o corpo do supliciado com o soberano, mas nesse elemento incorporal no qual é possível conhecer e manejar a substância e a dinâmica da criminalidade, e sobretudo sua periculosidade. Em outros termos, o objeto desse novo dispositivo punitivo já não é simplesmente o corpo dos indivíduos, mas sua vida ou, melhor dizendo, seu corpo por intermédio da alma.

O objetivo de *Vigiar e punir*, sustenta Foucault, é escrever “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar” (FOUCAULT,

1987, p. 27; p. 23); por isso, ainda que o subtítulo dessa obra seja *O nascimento da prisão*, seu alcance é muito mais amplo. Ela é, com efeito, uma genealogia da sociedade disciplinar moderna. Trata-se, em definitivo, de uma história política do corpo e, mais precisamente, do capítulo dessa história no qual se descrevem, sem formulações contínuas e sistemáticas, saberes e tecnologias que, dispersos entre as grandes instituições e a materialidade dos corpos, conformam uma microfísica do poder (FOUCAULT, 1987, p. 31; p. 26).



Até finais do século XVIII se põe em marcha um amplo movimento de reformas em torno dos princípios e das técnicas do castigo. É a época dos grandes “reformadores”: Beccaria, Servan, Dupaty, Duport, Pastoret, etc. A estratégia geral desse movimento foi lograr maior regularidade e eficácia no castigo, de maneira a fazê-lo menos custoso política e economicamente. Por um lado, a prática dos suplícios era objeto de questionamentos desde algumas décadas e seus efeitos muitas vezes eram contrários aos buscados. O povo, de fato, às vezes celebrava a resistência e a coragem dos condenados ou se sublevava contra a brutalidade de um poder do qual também ele, finalmente, era ou podia ser vítima. Por outro lado, com as formas do capitalismo nascente na sociedade burguesa, os delitos contra a propriedade e sobretudo as novas formas de fraude começaram a ter mais importância que os delitos de sangue. Era necessário castigar melhor, porém, a fim de evitar a reincidência e prevenir essas novas formas de ilegalidade, também castigar mais. A grande reforma do direito penal não nasce, por isso, da sensibilidade para a crueldade das penas, desse humanismo tantas vezes celebrado, mas de uma nova sensibilidade da sociedade a respeito da gravidade dos delitos que a afetam e da forma de fazer-lhes frente; em definitivo, de um cálculo econômico e político da função punitiva.

Porém, a prisão, como forma geral e essencial do castigo, não surgiu de maneira direta e imediata do movimento dos reformadores. Para além dos pontos de convergência, em particular da ideia de moderar e singularizar a pena em relação ao delito cometido, havia vários aspectos nos quais o modelo punitivo proposto pelos reformadores não condizia com a instituição carcerária. Nos reformadores, a dimensão pública do castigo era fundamental para manifestar a aflição pelo fato de que o pacto sobre o qual se funda a

sociedade – o respeito das leis – havia sido violado e se viam obrigados a privar um cidadão de sua liberdade. Para isso, os castigos apropriados para os condenados eram não só os trabalhos públicos, como a construção de caminhos, mas também a peregrinação pelos lugares onde podiam ser vistos – como as minas, os portos ou esse imaginário Jardim da Lei que as famílias poderiam visitar em seus passeios dominicais –, acompanhados de discursos moralizadores. O mecanismo punitivo dos reformadores se apoiava, pois, na representação. O corpo era, finalmente, um meio de manifestação das vantagens e desvantagens da ruptura do pacto social. Em poucas palavras, os reformadores não se imaginavam uma instituição fechada como o cárcere, mas muito ao contrário, uma dimensão do castigo correlativa do corpo mesmo da sociedade, uma cidade punitiva. No modelo do cárcere, em contrapartida, as relações entre a ordem das representações e o corpo se invertem. O ponto de aplicação da pena é o próprio corpo e as representações se convertem em um instrumento; pois o objetivo do dispositivo carcerário não é reconstituir o sujeito jurídico do pacto, mas produzir corpos dóceis e obedientes. Em lugar de uma cidade punitiva, nós nos deparamos então com uma instituição coercitiva.

Então, como sucedeu que, desses três modelos punitivos (os suplícios, a cidade punitiva e a instituição coercitiva), fosse o cárcere o que terminara impondo-se nas primeiras décadas do século XIX? A pergunta é particularmente significativa, posto que, desde seus inícios, o cárcere sempre foi uma instituição criticável e criticada, em particular por sua incapacidade de lograr a adaptação e ressocialização dos condenados. A resposta de Foucault remete a uma série de processos que fizeram da sociedade europeia do século XIX uma sociedade disciplinar ou, retomando o célebre trabalho de Jeremy Bentham, uma sociedade panóptica (FOUCAULT, 1987, p. 219 e ss.; *p. 179 e ss.*). O cárcere é, em definitivo, uma a mais de suas engrenagens. Esses processos podem resumir-se brevemente em torno de três eixos centrais. Em primeiro lugar, a necessidade de ajustar entre si os movimentos de acumulação de capital e de acumulação de corpos, próprios da civilização urbana e das novas formas de produção. Nesse sentido, o capitalismo e o poder disciplinar foram, ao menos no século XIX, as duas faces de uma mesma moeda. Em segundo lugar, ainda que seus mecanismos não se desprendam de maneira direta e nem sequer necessária das instituições jurídicas, nos fatos, o poder disciplinar resulta complementar de uma concepção social fundada em

princípio abstrato de igualdade de direitos, porque para poder funcionar requeria a normalização da vida dos indivíduos. A lei, em poucas palavras, só pode garantir a liberdade para indivíduos normais. Em terceiro lugar, os mecanismos da sociedade disciplinar permitiram a formação de novos saberes que, por sua vez, fortaleceram os mecanismos disciplinares.

Não pode surpreender-nos então, afirma Foucault, que a prisão se assemelhe às fábricas, aos quartéis, às escolas e aos hospitais (FOUCAULT, 1987, p. 229; p. 187). Em todas essas instituições encontramos os mesmos mecanismos dessa nova tecnologia de poder que atravessa a sociedade europeia do século XIX, as disciplinas. A inserção do cárcere no funcionamento geral da sociedade explica seu êxito e também sua sobrevivência institucional. E, nesse sentido, uma de suas contribuições mais próprias é a produção de formas de delinquência que podem ser integradas aos mecanismos sociais do controle disciplinar.

A partir das primeiras décadas do século XIX, o que define a reclusão carcerária não é a privação da liberdade como resultado da aplicação judicial da lei penal, porém, mais precisamente, o modo em que a privação da liberdade se conjuga com essas práticas disciplinares de normalização dos indivíduos que, em si mesmas, como já assinalamos, não são uma consequência imediata e necessária da aplicação da lei. A relevância do cárcere reside em que, de maneira paradigmática, ela nos mostra a superposição entre a lei e a norma que define as sociedades modernas.



Em *A sociedade punitiva*, seu curso de 1972-1973, Foucault se interroga acerca da emergência do termo “penitenciário” a propósito do regime carcerário moderno, no qual se conjugam a pena imposta pelo sistema judicial com uma pena, de ordem moral, que seria a penitência por uma falta. Nessa conjunção, é necessário ver uma penetração da moral cristã no sistema judicial: o criminoso é visto como um pecador. Desse modo, o conhecimento do criminoso se converte em um problema central (FOUCAULT, 2013e, p. 92-94). Isso não significa, contudo, que Foucault sustente, como outros afirmaram, que exista uma linha de continuidade entre os conventos e as prisões. Nos conventos, com efeito, busca-se evitar as contaminações do mundo, mantendo-o fora de seus muros; nos cárceres, pelo contrário, trata-se de

manter os indivíduos dentro, para evitar que contaminem o mundo exterior (FOUCAULT, 2013e, p. 87). Para Foucault, o penitenciário (a culpabilização moral e a correlativa exigência do conhecimento da alma do culpado) é “um fenômeno muito mais amplo que o encarceramento; trata-se de uma dimensão geral de todos os controles sociais. [...] Toda a sociedade comporta o elemento do penitenciário, do qual a prisão é só uma formulação” (FOUCAULT, 2013e, p. 104).



O século XIX fundou a época do panoptismo.
(FOUCAULT, 1994, t. II, p. 466; 1997c, p. 38)

As disciplinas não são, por certo, uma invenção moderna; nós as encontramos antes nos quartéis e, muito mais cedo, nos conventos. Porém, a partir de finais do século XVIII, os dispositivos disciplinares sofrem uma série de transformações. Já não são uma maneira de neutralizar os perigos e transtornos que apresentavam os agrupamentos inúteis e agitados; doravante cumprem uma função positiva: aumentar a utilidade dos indivíduos. Eles deixam de estar circunscritos aos limites institucionais e se disseminam por toda a sociedade. Ao mesmo tempo, são também objeto de apropriação por parte do Estado, por exemplo, por meio da formação de um sistema policial centralizado. Contudo, sustenta Foucault,

[...] a “disciplina” não pode identificar-se nem com uma instituição nem com um aparato; é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de objetivos; é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia (FOUCAULT, 1987, p. 217; p. 177).

Em poucas palavras, a disciplina é um dispositivo, vale dizer, uma rede de relações entre elementos heterogêneos (instituições, construções, regulamentos, discursos, leis, enunciados científicos, disposições administrativas) que surge com vistas a uma determinada finalidade estratégica (nesse caso, a produção de indivíduos politicamente dóceis e economicamente rentáveis) e cujo funcionamento e cujos objetivos podem modificar-se para adaptar-se a novas exigências. O dispositivo disciplinar funciona sobre a base de uma série de técnicas. Em primeiro lugar, a distribuição dos corpos em um espaço quadriculado e articulado, definido em relação a uma determinada função e ordenado em termos classificatórios: cada preso em sua cela, cada

doente em sua cama, cada aluno em sua carteira, cada empregado em seu escritório ou junto a sua máquina. Em segundo lugar, o controle da atividade mediante o horário e o ajuste dos comportamentos e gestos à temporalidade de um processo. Em terceiro lugar, a organização genética do tempo, mediante a segmentação da temporalidade de um processo e a serialização de atividades repetitivas e sucessivas. E, finalmente, a composição das séries temporais mediante uma estrita linha de mando. Cada uma dessas técnicas define as características próprias da individualidade disciplinar: celular, genética, orgânica e combinatória. Essas técnicas se servem de uma série de instrumentos precisos, cuja engrenagem fundamental é a norma: a vigilância hierárquica, a sanção e a prática do exame que combina a vigilância com a sanção.

As técnicas disciplinares nos mostram então como a lei e a norma, para além de sua complementariedade, funcionam de maneira diferente. A lei discrimina entre o permitido e o proibido, remete a conduta dos indivíduos a uma série de códigos nos quais se estabelece essa diferença, e persegue separar aos não adequados ao legalmente estabelecido. A norma, em contrapartida, se move em relação a um campo de comparação no qual há maior ou menor adequação a respeito do que se considera ótimo; para estabelecer esse padrão de referência, não se serve de códigos, mas de saberes e, finalmente, não busca separar uns de outros, mas adequar e homogeneizar, normalizar. Nesse sentido, a instituição carcerária, o hospital ou a escola, ainda que temporalmente encerrem, não são, estritamente falando, formas de exclusão, mas práticas de normalização inclusiva. Por isso, “[...] se pode opor a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social, à reclusão do século XIX, que tem por função sujeitar os indivíduos nos aparatos de produção, formação, reforma ou correção” (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 614; 2002, p. 114). Segundo Foucault, estas últimas não são instituições que excluem, mas que sequestram. Enquanto tais, é possível distinguir nelas ao menos duas funções maiores. Em primeiro lugar, sujeitar o tempo da vida ao tempo da produção. Os indivíduos estão ocupados todo o tempo em atividades produtivas, inclusive quando se trata da função da diversão e do descanso. Em segundo lugar, exercem uma função de controle que não coincide com a institucionalmente estabelecida. A escola não só ensina ou o hospital não só cura; exercem um controle indireto sobre a existência, em particular a propósito do corpo, da sexualidade e das relações interpessoais. As

instituições de sequestro são, por isso, instituições indiscretas. Por meio desse suplemento de controle, produzem o social no sentido do normal (FOUCAULT, 2013e, p. 216-220).



O panóptico define o princípio geral dessa nova dinâmica de poder das sociedades de normalização disciplinar que se poderia considerar uma invenção tecnológica equivalente à máquina de vapor no processo produtivo (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 35; t. IV, p. 183). Seu modelo arquitetônico foi descrito por Bentham como uma construção em forma de anel com uma torre no centro. Na periferia circular se acha o espaço atribuído a cada corpo (por exemplo, as celas de uma prisão) e, na torre central, os que exercem as funções de vigilância e controle. O panóptico é, em sua essência, uma tática arquitetônica para distribuir o olhar no espaço. Os que habitam a periferia são vistos, mas não podem ver os que ocupam a parte central; e ao inverso, os que ocupam a parte central, veem sem ser vistos. O êxito do modelo depende da invisibilidade do poder de vigiar que se torna eficaz em seus resultados e economicamente eficiente em sua instrumentalização. Dado que o vigiado não pode ver se é efetivamente vigiado, porém é consciente dessa possibilidade, a vigilância se torna contínua em seus efeitos, ainda que seja descontínua em seu exercício. Desse modo, a relação de vigilância termina finalmente introjetando-se: cada um se converte no normalizador de si mesmo.

Com o panoptismo assistimos, segundo Foucault, a uma inversão do eixo político da individualização. Retomando os termos de Nikolaus Julius, autor de *Lição sobre as prisões* (1827), essa mudança se exemplifica como a transformação de uma civilização do espetáculo em uma civilização da vigilância. Nos mecanismos da soberania, com efeito, o poder funciona como um espetáculo: o personagem principalmente individualizado é o rei, com suas insígnias, cortejos e comemorações. Nos dispositivos disciplinares, o que é objeto de individualização são os antigos súditos. O olhar se exerce agora de maneira descendente, em especial, sobre as crianças, os loucos ou os delinquentes. E, quando se quer individualizar o homem são e adulto, nós o interrogamos acerca do que há nele de infantil, doente ou perigoso. No lugar de Lancelot, um personagem épico, nós nos encontramos agora, afirma Foucault, com o presidente Schreber e as memórias de um doente psiquiátrico

(FOUCAULT, 1987, p. 195; *p. 161*). Contudo, essa inversão do eixo de visibilidade do poder não há de ser interpretada em termos simplesmente negativos, mas produtivos, como um mecanismo de formação de individualidades normais.

Nesse sentido Foucault afirma:

[..] todas as ciências, análises ou práticas com o radical “psico” têm seu lugar nessa inversão histórica dos procedimentos de individualização. O momento em que se passou dos mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade aos mecanismos científicos disciplinares, no qual o normal relevou o ancestral, e a medida deslocou o *status*, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, é o momento em que as ciências do homem se fizeram possíveis (FOUCAULT, 1987, p. 195; *p. 161*).

Como vemos, o homem do humanismo já não é o produto de uma mutação epistêmica, de um câmbio na disposição do saber, como em *As palavras e as coisas*, mas um produto da moderna sociedade de normalização disciplinar.



O curso de Foucault dos anos 1973-1974 se intitula *O poder psiquiátrico*. Depois de brindar algumas indicações de método, como o faz em *Vigiar e punir*, a exposição parte também da contraposição entre os mecanismos da soberania e os da disciplina. Porém, dessa vez, não encontramos duas cenas, contrapostas e distantes entre si, mas uma: a cura do rei Jorge III de Inglaterra. Nela, assistimos a uma espécie de destituição do soberano por parte de um médico, Francis Willis, que atua por intermédio de seus colaboradores: declara a ele que não é mais soberano, que deve ser obediente e dócil; quando tem ataques de delírio ou condutas agressivas, despe-o, joga-o sobre uma pilha de colchões, lava-o com uma esponja, troca suas roupas... Não se trata do enfrentamento entre dois soberanos, mas da substituição de um poder por outro. Esse poder é “anônimo, sem nome nem rosto”, está “repartido entre várias pessoas” e “se manifesta pelo caráter implacável de um regulamento que nem sequer se formula, posto que, no fundo, não diz nada” (FOUCAULT, 2003, p. 23). A macrofísica da soberania se substitui pela microfísica disciplinar.

A lição de 21 de novembro de 1973 está inteiramente dedicada à descrição e sobretudo à contraposição dessas duas físicas do poder. Fazendo explícito o sentido em que devemos falar de microfísica, Foucault caracteriza o poder disciplinar como

[...] determinada forma de algum modo terminal, capilar, do poder, um último relé; determinada modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral, vêm, em última instância, tocar os corpos, agarrá-los, encarregar-se dos gestos, dos comportamentos, dos hábitos, das palavras. [...] Dito de outra maneira, penso que o poder disciplinar é determinada modalidade, específica de nossa sociedade, do que se poderia chamar o contato sináptico corpo-poder (FOUCAULT, 2003, p. 42).

A cena de Jorge III é a primeira de uma série que baliza a exposição de Foucault acerca da história da psiquiatria ao longo do século XIX. Depois nos deparamos com outras, como a cena do tratamento moral de François Leuret, onde se mostra a obrigação que tem o doente de escutar o médico e de aprender o uso imperativo da linguagem, sendo objeto de ordens e disposições, a imposição de uma vestimenta grotesca e de uma alimentação racionada, a exigência de contar sua vida e reconhecer seu lugar na sociedade; a cena da hipnose como técnica reintroduzida na França por Paul Broca enquanto instrumento para dispor das condutas do doente e das cenas de cura da histeria em torno da figura de Jean-Martin Charcot e, finalmente, as cenas antipsiquiátricas de Joseph Babinski e do divã de Freud, que buscam reduzir ao mínimo as intervenções do médico.

Como se dá em *Vigiar e punir* a propósito da prisão, a tese que vincula todas essas cenas é a necessidade de inscrever o funcionamento do asilo psiquiátrico no século XIX e o saber da psiquiatria nos mecanismos do poder normalizador das disciplinas, inclusive as cenas antipsiquiátricas. Estas últimas, com efeito, apesar de sua luta contra a instituição asilar, segundo a análise de Foucault, não foram mais que um estratagema para anular (BABINSKI) ou transferir (FOUCAULT) ao doente o poder de produzir a verdade acerca da doença, porém conservando o médico o poder absoluto sobre a doença, quer dizer, os poderes do asilo psiquiátrico (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 685; 1997c, p. 54).

No curso sucessivo, dos anos 1974-1975, intitulado *Os anormais*, põe-se em jogo a mesma interpretação, porém, essa vez em relação ao campo mais específico da psicopatologia. Foucault expõe, com efeito, uma genealogia da anormalidade na época das disciplinas que começa pela figura do monstro, na qual se manifestam as irregularidades da natureza, passa pela do indivíduo a ser corrigido e conclui na figura do onanista.

No começo do curso, detendo-se detalhadamente na análise de alguns informes forenses para qualificar o funcionamento do poder, Foucault se serve da figura de Ubú, o personagem das obras de Alfred Jarry. O ubuesco é apresentado como uma “categoria precisa da análise histórico-política”

(FOUCAULT, 1999b, p. 12; p. 15) que se refere à maximização dos efeitos de poder, apesar do caráter grotesco e caricaturesco de quem o exerce (frequentemente um personagem medíocre, arruinado e inclusive imbecil). O funcionamento da máquina administrativa é, nesse sentido, um perfeito exemplo. Ela nos mostra como o poder pode funcionar situando-se no outro extremo da racionalidade.

A sexualidade: ironia de um dispositivo

Nenhuma civilização conheceu uma sexualidade mais charlatã que a nossa.

(FOUCAULT, 1994, t. III, p. 90)

Como assinalamos no início do presente capítulo ao descrever os dispositivos de poder, Foucault põe em jogo uma série de noções a fim de estabelecer se elas resultam apropriadas para analisar seu funcionamento. Com esse propósito, em *Vigiar e punir* se ocupa de mostrar como, nas sociedades modernas, as categorias de lei e soberania, em suma, a concepção jurídica do poder não é suficiente e tampouco adequada para compreender os mecanismos do poder disciplinar. Em definitivo, no cárcere, mas também nos hospitais, nas escolas e nas fábricas, essa forma de exercício do poder não funciona a partir da lei, mas em torno da norma. Por isso, tanto a distinção como a complementariedade entre a lei e a norma atravessam essa obra de 1975, desde as primeiras até as últimas páginas.

Um ano mais tarde, em *A vontade de saber*, o primeiro tomo de *História da sexualidade*, põe se em jogo outra das categorias habituais da análise histórico-política: a repressão. A respeito, Foucault se coloca três perguntas: a repressão sexual é uma evidência histórica?; a mecânica do poder nas sociedades modernas é essencialmente da ordem da repressão?; e, finalmente, o discurso crítico contra a repressão nos permite evitá-la ou toma parte do mesmo dispositivo? (FOUCAULT, 1986b, p. 18; p. 15). Com estas interrogações não se trata de sustentar hipóteses simétricas e inversas, mas de ressituar a hipótese repressiva – hipótese a um tempo histórica, teórica e política – na “economia geral do discurso sobre o sexo dentro das sociedades modernas a partir do século XVII” (FOUCAULT, 1986b, p. 19; p. 16). Não se busca, em definitivo, responder à pergunta se somos ou não uns reprimidos sexuais; mas porque dizemos, com tanta paixão, que o somos.

A resposta de Foucault começa mostrando, em primeiro lugar, como, a partir do século XVII, assistimos a uma ampla proliferação de discursos em torno do sexo: na pastoral cristã católica e reformada, sobretudo pela prática da confissão; na literatura escandalosa de finais do século XVIII, como em Sade; nas regulamentações policiais e administrativas; nas instituições pedagógicas; e na medicina. Certamente, essa ampla e dispersa proliferação de discursos em torno do sexo foi possível a partir de uma estrita e minuciosa série de limitações acerca de como falar, com quem e em quais circunstâncias; contudo, todas essas restrições funcionaram, ao mesmo tempo, como mecanismos de incitação e produção discursiva. Por isso, sintetiza o autor, “o próprio das sociedades modernas não é que condenaram o sexo a permanecer na sombra, mas que sempre se dedicaram a falar dele, porém fazendo-o valer como um segredo” (FOUCAULT, 1986b, p. 49; p. 36). Em segundo lugar, mostra-se como essa explosão discursiva dos séculos XVII e XVIII conduziu, a partir do século XIX, a duas grandes modificações a respeito do modelo sexual monogâmico e heterossexual representado pela família. Por um lado, esse modelo segue sendo uma referência, porém se fala cada vez menos dele e, por outro, se começa a falar da sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, dos que não amam o outro sexo.

Desse modo, ao longo do século XIX, o sexo termina inscrevendo-se no campo do saber com a aparição de uma fisiologia da reprodução e uma medicina da sexualidade, porém com registros diferentes. A primeira se limita a seguir os cânones da normatividade científica; a medicina da sexualidade, em contrapartida, responde a uma configuração mais heterogênea. A fim de explicá-la, Foucault opõe dois procedimentos para produzir a verdade acerca do sexo. Por um lado, a *ars erotica* (técnica erótica), em que a verdade se extrai do prazer mesmo. E, por outro, a *scientia sexualis* (ciência sexual), oposta à anterior, que funciona a partir do dispositivo da confissão. A aparição de uma medicina sexual no século XIX foi possível a partir da incorporação desse velho ritual da confissão no contexto da cientificidade.



Foucault pratica uma sorte de ceticismo a respeito dos universais antropológicos, como a loucura, a delinquência ou a sexualidade, porém isso não significa que essas noções não remetam a nada ou sejam só quimeras

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 634; t. V, p. 237). Não se trata de coisas, mas antes, retomando outro conceito foucaultiano, de realidades transacionais (FOUCAULT, 2004b, p. 301; p. 404), que se formam e se modificam pelo jogo de determinado dispositivo de saber-poder. Nesse sentido, para referir-se aos conjuntos estratégicos que se formam em torno do sexo a partir do século XVIII, Foucault fala de dispositivo de sexualidade. Quatro conjuntos estratégicos definem esse dispositivo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo infantil, a socialização econômica e médica da procriação e a psiquiatrização das condutas perversas.

Mas, precisamente porque se trata de uma realidade transacional, não devemos pensar a sexualidade nem como força da natureza que o poder trata de reprimir nem como algo obscuro que o saber trata de descobrir (FOUCAULT, 1986b, p. 139; p. 100). A sexualidade tomou forma na rede de relações surgidas da incitação a falar, da consequente intensificação dos prazeres, das formas de conhecimento que se suscitaram e dos controles que se estabeleceram a respeito. Daí que Foucault conclua *A vontade de saber* afirmando: “Ironia desse dispositivo, nos faz crer que nele está em jogo nossa ‘liberação’” (FOUCAULT, 1986b, p. 211; p. 149).



O interesse de Foucault no dispositivo da confissão vai muito mais além da necessidade de explicar a lacuna entre a fisiologia da reprodução e a medicina da sexualidade. Com efeito, a presença desse dispositivo remete a localizações múltiplas e amplos domínios, além das práticas religiosas e da medicina da sexualidade, das instituições pedagógicas, do aparato judicial, da psiquiatria, da psicologia, da psicanálise, etc. Em suas palavras, “a confissão foi, e continua sendo ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro acerca do sexo” (FOUCAULT, 1986b, p. 84; p. 62), “o homem, no Ocidente, se converteu em um animal que confessa [*bête d’aveu*]” (1986b, p. 80; p. 59). Por isso, repetidas vezes, como veremos mais em detalhe no próximo capítulo, Foucault volta sobre a história, o significado e o alcance do dispositivo confessional.

Assim, o mencionado curso de 1974-1975, *Os anormais*, se detém nos desenvolvimentos da pastoral cristã na época da Reforma e da Contrarreforma a partir do século XVI, para mostrar de que modo, mediante as práticas da

confissão e da direção de consciência, o corpo foi desqualificado e culpabilizado como carne, ou seja, como corpo atravessado pelo desejo libidinoso. Os manuais de confissão e de direção de consciência mostram com clareza como o desejo e particularmente o desejo sexual alinhavou o corpo (FOUCAULT, 1999b, p. 175; p. 238). Nesses manuais se vê a necessidade de rastrear, exaustivamente, a gênese do desejo sexual, estabelecer como este havia assaltado o pensamento, determinar os movimentos da vontade que haviam acompanhado essas sensações e esses pensamentos, etc. Nesse contexto, Foucault situa a epidemia de possuídos e, sobretudo, de possuídas do século XVII – da qual a de Loudun, estudada magnificamente por Michel de Certeau, foi sem dúvida das mais impactantes – como uma forma de resistência corporal à pastoral da carne. E mostra como o recurso à medicina, por parte da Igreja, para enfrentar as convulsões dos endemoniados, aparece então como uma das primeiras formas da neurologia moderna.

O governo da população

Vivemos na época da governamentalidade.

(FOUCAULT, 1994, t. III, p. 656; t. IV, p. 304)

Na parte final de *A vontade de saber*, intitulada “Direito de morte e poder sobre a vida”, Foucault retoma, pela primeira e única vez em seus livros publicados em vida, dois termos que havia introduzido em suas conferências de 1974 no Rio de Janeiro: “biopoder” e “biopolítica”. Nessas páginas, à diferença do resto do livro, a questão do poder já não é abordada em relação à categoria de repressão, mas à de soberania. Com efeito, Foucault começa falando do antigo direito soberano de fazer morrer e deixar viver, de um poder que se exerce de maneira direta sobre a morte e indiretamente, pela morte, sobre a vida. A partir da Idade Clássica, sustenta, toma forma um poder que funciona de maneira inversa, um poder de fazer viver ou deixar morrer, o biopoder. A fim de apresentar a novidade introduzida pelo biopoder, Foucault dirá que, se o homem “durante milênios foi o que era para Aristóteles um animal vivo e, ademais, capaz de uma existência política, o homem moderno é um animal em cuja política está em jogo sua própria vida de ser vivo” (FOUCAULT, 1986b, p. 188; p. 134). Enquanto o poder soberano expõe a vida à morte, o biopoder, em contrapartida, se exerce de maneira positiva sobre a vida, busca administrar e aumentar suas forças, para distribuí-las em um campo

de valor e utilidade.

Pois bem, essa nova forma de exercício do poder se desenvolve em duas direções diferentes e complementares. Por um lado, uma “anatomopolítica do corpo humano”: as disciplinas, a normalização do corpo dos indivíduos. Por outro, “uma biopolítica das populações”: a normalização de sua vida biológica (FOUCAULT, 1986b, p. 183; *p. 131*). A primeira, anatômica e individualizante, toma forma a partir do século XVII e a segunda, biológica e orientada à espécie, mais tarde, desde meados do século XVIII. A sociedade moderna normalizadora é, nessa perspectiva, “o efeito de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1986b, p. 190; *p. 135*). A importância da sexualidade reside em que ela se situa no cruzamento entre a dimensão das disciplinas e a biopolítica e, desse modo, permite articular os dois eixos do biopoder.

A dizer a verdade, as expressões de Foucault acerca das relações entre o antigo poder soberano e o moderno biopoder, nessa parte final de *A vontade de saber*, deixam margem a certa ambiguidade. Às vezes fala de substituição e às vezes de complementariedade entre ambos os poderes. Em todo caso, uma coisa é clara: não se trata de que de um golpe um desapareceu por completo e o outro ocupou seu lugar; ao contrário, algumas das considerações mais relevantes de Foucault sobre a relação entre soberania e biopoder concernem, precisamente, ao modo em que ambos se entrelaçam, por exemplo, a propósito da sexualidade. Nesse sentido, o dispositivo de sexualidade se contrapõe ao dispositivo de aliança, próprio de uma sociedade centrada nos mecanismos da soberania e, por conseguinte, na questão do sangue, com sua diferenciação de castas, o valor das linhagens, a ordem familiar, a honra da guerra, os suplícios, etc. A problemática do dispositivo de sexualidade é outra: saúde, vitalidade do corpo social, utilidade de suas forças. O sangue está do lado da lei e da sexualidade, do lado da norma (FOUCAULT, 1986b, p. 195; *p. 139*). Apesar disso, a partir da segunda metade do século XIX, sustenta Foucault, a questão do sangue foi recuperada para vivificar o dispositivo de sexualidade. Nós nos deparamos assim, por um lado, com o racismo moderno, estatal e biologizante. “O nazismo foi, sem dúvida, a combinação mais ingênua e mais astuta – e isto por aquilo – das fantasias do sangue com os paroxismos do poder disciplinar” (FOUCAULT, 1986b, p. 197; *p. 140*). Por outro lado, no extremo oposto ao racismo, está a psicanálise, que também busca reinscrever a sexualidade nos mecanismos do antigo direito soberano,

porém estabelecendo a consanguinidade proibida como lei da sexualidade.



Em seu longo percurso pelos dispositivos modernos de poder, ademais das categorias de soberania e repressão, como já assinalamos, Foucault põe em jogo os conceitos de luta e guerra, quer dizer, a denominada “hipótese Nietzsche”. Esse é o eixo do curso dos anos 1975-1976, *Defender a sociedade*, contemporâneo de *A vontade de saber*.¹⁰ Esse curso se apresenta como uma genealogia do discurso da guerra de raças, para mostrar como este último, o conceito de raça, não tem nem original nem necessariamente um sentido biológico. Como em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, a problemática da soberania segue estando presente, porém em perspectiva diferente, em relação precisamente às noções de guerra e luta. Com efeito, com a noção de soberania tal como aparece no pensamento de Thomas Hobbes, buscava-se eliminar a luta de todos contra todos que caracteriza essa situação natural prévia ao surgimento do Estado, o deus mortal que exerce o direito soberano de fazer morrer ou deixar viver. Por isso, Foucault sintetiza a aposta de seu curso dizendo que se trata de reverter a célebre sentença de Carl von Clausewitz, segundo a qual “a guerra é a continuação da política por outros meios” para determinar se a política, o exercício do poder no contexto da estatalidade, contrariamente ao que sustenta Hobbes, é “a continuação da guerra por outros meios” (FOUCAULT, 1997a, p. 16; p. 23).

Finalmente, em sentido mais amplo, essa genealogia do discurso da guerra de raças é uma análise da função política do discurso histórico. Durante séculos, sustenta Foucault, desde a Antiguidade até a Idade Média e inclusive até o século XVII, o relato histórico esteve aparentado com os rituais do poder. Sua função foi contar os direitos do poder (história dos reis e dos poderosos, relato de suas linhagens) e intensificar seus efeitos (história de suas fascinantes proezas e de sua glória). A história era, em poucas palavras, o relato dos exemplos vivos da lei, e sua finalidade, ademais de reverenciar o soberano, era ligar os súditos a ele e, desse modo, vinculá-los entre si. Desde finais do século XVI e sobretudo a partir do XVII, aparecerá outra forma de discurso histórico, oposto ao anterior; uma contra-história, um discurso de luta. Nesse discurso, a história de uns não é a história dos outros. Nos fatos, um é sempre inimigo de outro e a história dos vencidos não é a dos vencedores: a dos

saxões não é a dos normandos, a dos francos não é a dos gauleses (FOUCAULT, 1997a, p. 61; p. 81). A história já não é, então, o relato da soberania, mas da raça. Porém, que significa raça nesse contexto? – “um conjunto de indivíduos reunidos por um *status*, uma sociedade composta por certo número de indivíduos que têm seus costumes, seus usos e suas leis particulares” (FOUCAULT, 1997a, p. 117; p. 160). Esse novo discurso histórico funde suas raízes na tradição judaico-cristã, não na romana – “está mais próxima da Bíblia que de Tito Lívio” (FOUCAULT, 1997a, p. 62; p. 82) –, porém isso não significa que só pertença ao que a tradição religiosa denomina os pobres, o resto; ao contrário, foi utilizado tanto pela aristocracia como pela burguesia para lutar contra o poder centralizado das monarquias administrativas.

Foucault se detém especificamente nas múltiplas transformações que teve o discurso da guerra de raças: em seu momento constitutivo, ao menos a respeito da historiografia francesa, representado por Henri de Boulainvillers (1658-1722); em suas modificações na época da Revolução, por meio das quais se buscou disciplinar o contradiscurso histórico em favor do Estado; na aparição de um duplo registro do relato da guerra de raças no século XIX: a luta de classes e o enfrentamento biológico; e, finalmente, na função do discurso da guerra de raças no racismo do século XX, nas experiências nazi e soviética.

Acerca do totalitarismo do século XX, a interpretação coincide, em termos gerais, com a que encontramos em *A vontade de saber*; no caso do nazismo, este foi possível a partir do biopoder. Na medida em que seus mecanismos são utilizados para exercer o direito soberano de fazer morrer ou deixar viver, a biopolítica se converte em uma tanatopolítica, em uma política de morte (FOUCAULT, 1997a, p. 228; p. 305-306). Por isso, a intenção de Foucault em *Em defesa da sociedade* é mostrar a importância que teve o conceito de guerra de raças a partir do momento em que, com as teorias evolucionistas e da degeneração da espécie, o conceito de raça adquiriu um sentido biológico. A função de morte do direito soberano já não está dirigida simplesmente ao inimigo político, mas ao biológico. A destruição das outras raças, contudo, é só um dos objetivos do racismo, o outro é a regeneração da própria raça, para o qual é necessário expô-la à morte. Em resumo, o autor sustenta que o racismo moderno não é nem “uma velha tradição” nem uma “nova ideologia”, mas “uma tecnologia do poder” (FOUCAULT, 1997a, p. 230; p. 309) na qual se conjugam o velho direito soberano, os mecanismos modernos

do biopoder e o discurso da guerra de raças.

Ora, segundo Foucault, na experiência política nazi, o racismo tem um sentido próprio e fundamentalmente étnico; nos Estados socialistas como a União Soviética, nós nos deparamos com um racismo também biológico, porém de tipo evolucionista, a propósito dos doentes mentais, dos criminosos e também dos adversários políticos. Nesse sentido, quando o socialismo insistiu na transformação das condições econômicas como condição para passar do Estado capitalista ao Estado socialista, não recorreu ao racismo, porém o fez quando se orientou ao conceito de luta contra o inimigo, como enfrentamento físico com a classe capitalista (FOUCAULT, 1997a, p. 233-234; p. 313-314).



Em 1977, Foucault não proferiu aulas no Collège de France, porém esse ano sabático foi politicamente intenso, sobretudo a propósito do caso Klaus Croissant.¹¹ Quando em janeiro de 1978 retoma suas aulas, volta sobre a questão do biopoder, e intitula o curso desse ano *Segurança, território, população*. A nosso ver, esse curso, por várias razões, reveste uma importância capital em seu pensamento. Por um lado, nos oferece nova interpretação das relações históricas dos diferentes dispositivos de poder, mais ordenada e sem as ambiguidades que podia suscitar o vocabulário utilizado em seus trabalhos anteriores. Por outro, introduz a noção de dispositivos de segurança em relação com a biopolítica e a distinção entre normação e normalização. E, finalmente, nesse curso se pode seguir a guinada do pensamento do autor para a questão do governo e da governamentalidade. Pode-se dizer que em determinado momento se produz um giro – e inclusive uma quebra – na exposição, especificamente com a mudança de tema a partir da lição de 8 de fevereiro de 1978. Foucault vinha falando das problemáticas da população e do território no século XVIII, das concepções econômicas dos fisiocratas e do mercantilismo, e, de pronto, em relação à noção de governo, é introduzido a problemática do poder pastoral no pensamento grego e nas práticas cristãs. As últimas lições do curso voltarão sobre a análise da política moderna nos séculos XVII e XVIII, porém agora a partir da ideia de governamentalidade, opondo a governamentalidade política à governamentalidade econômica.

Como acabamos de assinalar, esse curso nos oferece nova leitura das

relações históricas entre os diferentes dispositivos do poder. Foucault esclarece que não se trata de identificá-los com determinadas épocas históricas, como se houvesse uma época arcaica, a da soberania; outra moderna, a das disciplinas; e outra contemporânea, a da segurança e da biopolítica. Historicamente, não há uma sucessão desses diferentes dispositivos, mas uma simultaneidade. O que muda de uma época a outra é o modo em que essas diferentes formas de exercício do poder se relacionam entre si e, no contexto desse jogo, qual desses dispositivos cumpre a função dominante (FOUCAULT, 2004c, p. 10; p. 11). Os dispositivos disciplinares e os de segurança, em definitivo, existiram sempre, não são exclusivos da Modernidade. Contudo, por razões políticas e econômicas, na Modernidade eles adquirem maior relevância, ao estender-se por toda a sociedade. Com efeito, os dispositivos disciplinares e biopolíticos se convertem nas novas técnicas políticas, necessárias para governar as multiplicidades urbanas e ajustá-las à dinâmica de produção e consumo de uma sociedade industrial e capitalista; porém, isso não significa que o dispositivo soberano tenha deixado de funcionar.

Nesse contexto historicamente mais complexo que o da simples sucessão linear, para descrever o funcionamento da biopolítica Foucault se serve do conceito de dispositivos de segurança. Como em *Vigiar e punir*, a propósito da disciplina, também o termo “segurança” é utilizado com um sentido muito preciso que se define a partir de quatro elementos: o meio, a aleatoriedade, a normalização e a população. O meio é o conjunto de elementos naturais (como os rios, as colinas, a vegetação, a fauna, etc.) e artificiais (como as aglomerações humanas ou as estradas) e as interações que se produzem entre eles em razão da circulação de homens, animais e coisas, com as ameaças e perigos que isso implica (FOUCAULT, 2004c, p. 22-23; p. 27-28). Os dispositivos de segurança se ocupam, em resumo, de fenômenos de massa, em série, de longa duração. Daí a importância que, no desenvolvimento desses dispositivos, teve o que no século XVIII se denominava ciência da polícia, vale dizer, a estatística. Então, na medida em que se trata de administrar esse conjunto e seus efeitos, os dispositivos de segurança devem funcionar tendo em conta a aleatoriedade dos acontecimentos futuros. À diferença de quanto sucede nas disciplinas, não se trata de adaptar os acontecimentos a uma norma estabelecida com anterioridade, mas de seguir as tendências gerais que eles descrevem. Desse modo, enquanto no caso das disciplinas a norma é anterior e externa, no dos dispositivos de segurança, em contrapartida, é intrínseca. Para

distinguir essas duas diferentes maneiras de relacionar-se com o normal, Foucault propõe reservar o termo “normalização” para os dispositivos de segurança, e o termo “normação”, para as disciplinas (FOUCAULT, 2004c, p. 65; *p.* 83). Finalmente, o quarto elemento que conforma os dispositivos de segurança é a população. Ela não se define nem como a multiplicidade de sujeitos jurídicos, dos quais se ocupa a soberania, nem como a multiplicidade de corpos individuais, objeto das disciplinas, mas como uma multiplicidade de indivíduos “que estão e que só existem profunda, essencial e biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem” (FOUCAULT, 2004c, p. 23; *p.* 28).

Com os dispositivos de segurança, em resumo,

[...] não se trata de adotar o ponto de vista nem do que está permitido nem do que é obrigatório, mas de tomar distância para captar o ponto em que as coisas se produzirão, sejam desejáveis ou não; vale dizer que se trata de compreendê-las no nível de sua natureza ou de tomá-las em sua realidade efetiva [...] O mecanismo de segurança funcionará a partir dessa realidade, intentado a apoiar-se nela e fazê-la intervir, fazer jogar os elementos, cada um em relação aos outros. [...] Essa regulação no elemento da realidade é, creio, a função fundamental dos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2004c, p. 48; *p.* 61).

Desse ponto de vista, governar consiste em conduzir condutas, ou seja, em pôr em marcha um conjunto de ações sobre ações possíveis: incitando-as, induzindo-as, desviando-as, facilitando-as ou dificultando-as, fazendo-as mais ou menos prováveis (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 237; 1995, *p.* 243-244). No limite, também as proibindo, porém tendo sempre em conta a liberdade (as múltiplas ações possíveis) daqueles aos quais se busca conduzir e sua capacidade de atuar sobre os que os conduzem.



Junto com a formação dos dispositivos de segurança surge esse novo personagem político que é a população. Certamente, não é a primeira vez que nos encontramos com esse termo ou esse conceito no pensamento político, como o provam as numerosas considerações acerca da importância política da relação entre a população e o território. Um território despovoado, com efeito, não tem o mesmo significado político que um habitado. Não se trata, por isso, de uma novidade no sentido absoluto. O novo responde, antes, à forma que toma a população no contexto dos dispositivos de segurança. Neles, a população aparece, por um lado, em sua dimensão biológica, em sua

naturalidade: suas variações em relação ao clima e à geografia, suas taxas de crescimento e mortalidade, os desejos que movem seus comportamentos, etc. E, por outro, em sua dimensão pública: as opiniões, os comportamentos, os hábitos, as convicções, etc. A população, esse novo personagem político, é, precisamente, o que se estende desde o enraizamento biológico da espécie humana até o público (FOUCAULT, 2004c, p. 77; p. 88).

Então, nessa perspectiva, à diferença de quanto se sustentava em *As palavras e as coisas*, já não há que buscar o lugar de nascimento das ciências humanas em uma mutação epistêmica, e tampouco, como se sustentava em *Vigiar e punir*, nos mecanismos da individualização disciplinar, mas na emergência desse novo conceito de população e da nova realidade que essa constitui. O homem das ciências humanas e do humanismo do século XIX (o homem como ser vivo, indivíduo que trabalha e sujeito que fala) é, afirma agora o autor, uma “figura da população” (FOUCAULT, 2004c, p. 81; p. 103).



A partir da análise dos dispositivos de segurança e da problemática moderna da população, Foucault é conduzido até a questão do governo e da governamentalidade. Quanto mais falava de população, ele sustenta, mais falava de governo e menos de soberano (FOUCAULT, 2004c, p. 77; p. 99). Nesse contexto, com efeito, a governamentalidade se define pelo conjunto de instituições, cálculos e táticas que têm “como objetivo principal o governo da população, como forma maior a economia política e como instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2004c, p. 111, p. 143). Para Foucault, as primeiras formulações dessa nova governamentalidade política, contemporâneas do surgimento da racionalidade científica moderna, se encontram no gênero denominado “artes do governar” (cultivado, entre outros, por Guillaume de La Perrière e François de La Mothe Le Vayer). O propósito geral de toda essa literatura é abordar as maneiras de exercer o poder “sob a forma e o modelo da economia” (FOUCAULT, 2004c, p. 98; p. 127). Às primeiras elaborações do cameralismo e do mercantilismo, seguirão depois a razão de Estado e o liberalismo.

No que concerne à razão de Estado que se analisa de maneira particular em *Segurança, território, população*, o fortalecimento do poder do Estado se define a partir de dois eixos fundamentais: o desenvolvimento de novo aparato

diplomático-militar para ocupar-se da política exterior, e da polícia, para a política interior. Por um lado, a guerra se converte em uma questão de equilíbrio entre Estados, surgem os exércitos profissionais e se estabelece uma diplomacia que busca regular as relações jurídicas. Por outro lado, de acordo com o que na época se chamava polícia, toma forma um aparato governamental de caráter administrativo para encarregar-se da educação das crianças e dos jovens, da saúde pública, das regras do comércio, dos caminhos e da urbanização, etc. O objeto da polícia, tal como o descrevem Giovanni Botero ou Johann von Justi, é, em definitivo, a vida dos cidadãos ou, mais precisamente, sua regulamentação.

O liberalismo surge precisamente como reação ou transformação – Foucault se serve, com efeito, de ambos os conceitos – da governamentalidade política da razão de Estado, que teve lugar no século XVIII e a partir da economia política. Sua preocupação fundamental já não é regulamentar a vida dos cidadãos, mas, ao contrário, limitar o exercício do poder estatal a partir da própria prática de governo, internamente, sem recorrer aos mecanismos do direito. Para a racionalidade econômica liberal, a função essencial do Estado consiste em “garantir a segurança desses fenômenos naturais que são os processos econômicos ou os processos intrínsecos da população” (FOUCAULT, 2004c, p. 361; p. 474). Nesse sentido, a época do liberalismo não é a época da liberdade, mas da segurança.



No curso seguinte, de 1978-1979, intitulado *Nascimento da biopolítica*, Foucault volta extensamente sobre o liberalismo. Essa é, de fato, uma história do liberalismo e, sobretudo, do neoliberalismo (entre outros, da Escola de Friburgo, da Escola de Chicago, da teoria do capital humano). A hipótese que guia o curso sustenta que, para compreender a biopolítica, é necessário estudar o contexto geral da racionalidade política do liberalismo (FOUCAULT, 2004b, p. 24; p. 30), porque o liberalismo não se reduz a ser uma teoria econômica, mas é, sobretudo, uma concepção político-antropológica.

Como concepção política, o núcleo do liberalismo está constituído pela determinação das formas de autolimitação do exercício do poder do Estado. Os liberais clássicos do século XVIII haviam encontrado no mercado o mecanismo que lhes permitia estabelecer quando se governava demasiado, ou

seja, correta ou incorretamente. Por isso haviam posto o Estado sob a tutela do mercado. Nesse sentido, para Foucault, o mercado constitui um dispositivo de veridicção que funciona na medida em que se supõe que seus mecanismos são, de alguma maneira, naturais e têm suas próprias leis. Para os neoliberais, em contrapartida, o dispositivo de veridicção já não é o mercado (cuja natural espontaneidade é inclusive posta em dúvida por alguns deles), mas a empresa. O objetivo do neoliberalismo é que a trama da sociedade tenha a forma da empresa. O princípio regulador de autolimitação da ação governamental, então, já não é a racionalidade que emerge das formas de intercâmbio, mas a que emerge do exercício da competitividade, a saber, do cálculo de custos e benefícios.

Então, enquanto concepção antropológica e como contrapartida da busca de autolimitação do poder do Estado, a preocupação fundamental do liberalismo é estabelecer as formas não estatais de governamentalidade do homem. Aqui também, à diferença do liberalismo clássico, para o neoliberalismo, o homem “que se quer reconstituir não é o homem do intercâmbio, não é o homem consumidor, mas o homem da empresa e da produção” (FOUCAULT, 2004b, p. 152; p. 201). Foucault mostra como, nas teorias do capital humano, se aplica o princípio de racionalidade empresarial à análise das condutas dos indivíduos e da população. De modo que, nesse contexto, toda conduta, racional ou irracional, que responda de maneira sistemática às modificações variáveis do meio se converte em objeto da economia (FOUCAULT, 2004b, p. 273; p. 368). O homem econômico, o que estuda a economia, é, então, o homem eminentemente governável, quer dizer, aquele que, atuando livremente, se inscreve, por seus comportamentos, em uma curva estatística.



Como em trabalhos anteriores, em *Nascimento da biopolítica* Foucault volta sobre a questão do nazismo. Nesse caso, a propósito da análise do neoliberalismo alemão da Escola de Friburgo e em torno da figura de Ludwig Erhard. Porém, a interpretação que nos oferece não coincide exatamente com a que havia sustentado em *A vontade de saber, Em defesa da sociedade* e também na conferência de 1974, “O nascimento da medicina social”. Com efeito, ali o nazismo era apresentado como uma “colocação em ordem eugenésica da

sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e de intensificação dos micropoderes, sob a cobertura de uma *estatização ilimitada*” (FOUCAULT, 1986b, p. 197; p. 140, grifo nosso). Agora, a partir da noção de governamentalidade, Foucault esboça uma resposta diferente: a especificidade do nazismo consiste no que pode se denominar *governamentalidade de partido*:

Esse Estado que se pode chamar totalitário, longe de caracterizar-se *pela intensificação e a extensão endógena dos mecanismos do Estado*, esse Estado totalitário não é a exaltação do Estado, mas constitui, ao contrário, uma limitação, uma diminuição, uma subordinação da autonomia do Estado, de sua especificidade e de seu funcionamento próprio. A respeito de quê? A respeito dessa outra coisa que é o partido. [...] Não há que buscar o princípio [do Estado totalitário] na governamentalidade estatizante ou estatizada que vemos nascer nos séculos XVII e XVIII; há que buscá-lo do lado de uma governamentalidade não estatal, precisamente no que se poderia chamar uma governamentalidade de partido (FOUCAULT, 2004b, p. 196; p. 263-264, grifo nosso).

Em resumo, a mecânica do totalitarismo não responde à lógica de mais Estado, mas de menos Estado, quer dizer, à subordinação deste ao partido e, por intermédio do partido, a seu líder.

Essa nova interpretação do nazismo a partir da noção de governamentalidade se inscreve no contexto geral da crítica de Foucault ao que ele denomina a fobia de Estado, pela qual assistimos a uma supervalorização do mesmo. Contra ela, Foucault propõe considerar o Estado como instrumento do governo, como prática ou como “peripécia da governamentalidade” (FOUCAULT, 2004c, p. 253; p. 331). Busca-se, desse modo, abandonar as análises que estabelecem uma linha genética contínua que vai do Estado administrativo do século XVII ao Estado totalitário do século XX, passando pelo Estado de bem-estar, o Estado burocrático e o Estado fascista.



Como já assinalamos, não encontramos em Foucault nenhuma teoria geral acerca do poder. Entre outras razões, porque não se propôs responder à pergunta: que é o poder?, mas analisar suas formas de exercício. Sobre a biopolítica, ademais, não só não há uma teoria geral, mas que suas investigações sobre o tema têm um caráter, ao mesmo tempo, menos acabado e mais amplo que as dedicadas às disciplinas. Em parte, como também assinalamos, porque não existe nenhum livro que corresponda a seus cursos biopolíticos, e em parte porque Foucault buscou também diferentes vias de

acesso para o estudo das formas de governo da população: o surgimento da medicina social, o direito soberano, as transformações do discurso histórico, as noções de guerra e luta e, finalmente, o desenvolvimento da economia política. Para além dessas múltiplas elaborações sobre o tema, fica claro que, em suas palavras,

[...] o modo de relação próprio do poder não haveria que buscá-lo, então, do lado da violência e da luta nem do lado do contrato ou do nexu voluntário (que ao máximo só podem ser instrumentos), mas do lado desse modo de ação singular, nem guerreiro nem jurídico, que é o governo (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 237; 1995, p. 244).

Contudo, pode-se dizer que, apesar do caráter menos acabado de suas investigações sobre a biopolítica, estas tiveram, no desenvolvimento do pensamento de Foucault, um peso decisivo. A partir de seus cursos biopolíticos, como veremos em seguida, suas investigações se orientam em nova direção.

⁹ Em referência ao psiquiatra e psicanalista Wilhelm Reich.

¹⁰ O título original desse curso, “*Il faut défendre la société*”, entre aspas, foi traduzido para o português como *Em defesa da sociedade*. A nosso ver, as aspas deveriam ter sido mantidas, pois se trata, finalmente, de citação, de referência aos que sustentam que há que “defender a sociedade”.

¹¹ Sendo advogado de alguns militantes detidos da Fração do Exército Vermelho (*Rote Armee Fraktion*) na Alemanha, Croissant é acusado de colaborar em ações terroristas facilitando a comunicação entre seus defendidos e a organização terrorista. Foge para a França, onde solicita asilo político, porém é detido e finalmente expulso em novembro de 1977. Foucault se manifesta reiterada e enfaticamente contra as decisões dos tribunais franceses e das autoridades alemãs. Porém, esses protestos não são um apoio nem a Andreas Baader, chefe da Rote Armee Fraktion, nem a seu grupo, mas um rechaço às limitações do que Foucault denomina o direito dos governados, um direito “historicamente mais determinado que os direitos do homem” (FOUCAULT 1994, t. III, p. 362). Nesse caso, concretamente, o direito a contar com advogados para defender-se em um juízo. A Alemanha, de fato, ao denunciar ou encarcerar setenta de seus representantes legais, negava esse direito aos membros da Fração. Por sua vez, à diferença de Deleuze, Foucault se expressa explícita e claramente contra o uso da violência que faz a Fração do Exército Vermelho na Alemanha. A partir desse episódio, a distância entre eles será cada vez maior.

**Verdade e cuidado
de si mesmo**

No presente capítulo percorreremos o caminho que vai das lições sobre o poder pastoral e o dispositivo da confissão (em Segurança, território, população, Do governo dos vivos e Agir mal, dizer a verdade) até seus últimos dois cursos acerca da prática da parrésia (O governo de si e dos outros e A coragem da verdade), passando pelo que Foucault denomina a época do cuidado de si mesmo, da qual se ocupa em *Hermenêutica do sujeito* e os dois últimos volumes de *História da sexualidade*, *O uso dos prazeres* e *A inquietude de si*. Esse caminho, como veremos, não segue a ordem linear de uma cronologia histórica, mas o da problematização foucaultiana – com idas e vindas – das relações entre governo, liberdade e verdade.¹²

O governo de si mesmo

Creio demasiado na verdade como para não supor que há diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la.

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 733; t. V, p. 292)

O primeiro volume de *História da sexualidade*, *A vontade de saber*, é publicado em 1976; os dois volumes seguintes, *O uso dos prazeres* e *A inquietude de si*, em 1984, oito anos mais tarde.¹³ Contudo, o projeto original era diferente, compreendia no total seis volumes, dos quais *A vontade de saber* era o primeiro e os seguintes se intitulavam: *A carne e o corpo*; *A cruzada infantil*; *A mulher, a mãe e a histérica*; *Os perversos* e *Populações e raça*. De acordo com seus títulos, esses volumes haviam retomado os temas centrais do primeiro: a pastoral da carne, os elementos constitutivos do dispositivo de sexualidade (a sexualização das condutas infantis, a histerização da mulher, a psiquiatrização das perversões) e a problemática da biopolítica. Os títulos expressam também os temas dos cursos de Foucault entre 1974 e 1977 (de *Os anormais*, *Em defesa da sociedade* e, parcialmente, de *Segurança, território, população*). Porém, como

veremos, nenhum dos dois volumes que foram finalmente publicados em 1984 respondem a esse plano original, mas às consequências da introdução da noção de governamentalidade.

Em *Segurança, território, população*, como vimos, a noção de governamentalidade remete ao conjunto de práticas que funcionam como dispositivos de segurança (instituições, leis, regulamentos, saberes, etc.) por meio dos quais se governa a população em relação a fenômenos de massa que podemos conhecer e administrar em termos estatísticos, tendo em conta a aleatoriedade dos acontecimentos futuros e a liberdade dos indivíduos. Nessa perspectiva, as relações de poder, a diferença das relações de dominação, supõem o exercício da liberdade (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 720; t. V, p. 266-267) e, por isso, para poder governá-la, os dispositivos de segurança recorrem a mecanismos de veridicção, de produção de discursos verdadeiros, como a racionalidade do mercado no liberalismo ou da empresa no neoliberalismo. Não há governo – em um sentido foucaultiano – sem liberdade e sem produção de verdade, sem um conjunto de regras e procedimentos (jogos de verdade) por meio dos quais se estabeleça a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Pois bem, a ação de governar, o exercício da liberdade e a produção da verdade podem ter um caráter reflexo quando, em lugar de estar dirigidos para os outros, definem os modos de relação do sujeito consigo mesmo. Alguém pode governar-se a si mesmo, não ser escravo de si mesmo e não simplesmente produzir a verdade acerca de si mesmo, mas também produzir-se a si mesmo, sua própria vida, na forma da verdade (como na prática da parrésia). Para Foucault essas formas reflexas do governo, da liberdade e da veridicção definem a ética. Precisamente a partir dessas noções o projeto de uma história da sexualidade terminou convertendo-se em uma história da ética ou, em outros termos, das práticas de subjetivação, dos modos de constituição de si mesmo como sujeito. Nessa perspectiva, na “Introdução” a *O uso dos prazeres*, se estabelece uma distinção entre a moral e a ética. Por moral se pode entender o código de valores e de regras que se propõe aos indivíduos ou a adequação de seus comportamentos a esses valores e regras, porém também a maneira em que os indivíduos se constituem a si mesmos como sujeitos morais, vinculando-se com um código. Foucault propõe reservar o termo “ética” para este último sentido. Por sua vez, para determinar as formas de autoconstituição do sujeito moral, propõe distinguir: a *substância ética*, a parte

do indivíduo que esse põe em jogo em sua relação com a moral (como os atos, os desejos, os pensamentos); *os modos de sujeição*, as diferentes maneiras em que o sujeito se reconhece vinculado com uma moral (por exemplo, por que pertence a determinado grupo social ou a uma tradição espiritual); *as formas de trabalho ético* (como a austeridade sexual ou a memorização dos preceitos do código moral) e a *teleologia ética*, finalidade que se persegue quando se aceitam os valores e as regras morais (como podem ser o autodomínio ou a vida eterna) (FOUCAULT, 1984b, p. 33-35, p. 26-29).

A noção de governo adquire, então, um sentido mais amplo que inclui as formas do governo de si mesmo e também o modo em que as formas de governo sobre os outros se relacionam com as formas de governo de si mesmo. Se, como se sustentou desde Platão até nossos dias, na relação com um mesmo está sempre implícita, real ou virtualmente, a presença do outro ou dos outros, para Foucault também é certo o inverso. O governo dos outros, a governamentalidade, “não pode não passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito definido a partir da relação consigo mesmo” (FOUCAULT, 2001, p. 241; p. 306). Por isso, entre os cursos dedicados à governamentalidade biopolítica e a história da sexualidade convertida em uma história da ética, das práticas de governo de si mesmo, Foucault estudará o poder pastoral e o dispositivo da confissão.

O poder pastoral e o dispositivo da confissão

*Não só se requer simplesmente obedecer, mas também
manifestar, enunciando-o, o que se é.*

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 125; 1997c, p. 101)

Os cursos biopolíticos – *Defender a sociedade; Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica* – podem ser considerados, em seu conjunto, como uma genealogia da racionalidade política moderna, na qual Foucault mostra como o exercício do poder político no contexto da estatalidade transcende os limites do dispositivo soberano. Com efeito, o funcionamento do poder político não se reduz aos mecanismos jurídicos pelos quais a lei se formula e se aplica; é exercida, também, por meio dos dispositivos do poder disciplinar e dos dispositivos de segurança que descrevem o funcionamento do biopoder. Retomando uma fórmula clássica, poderia ser dito, então, que o exercício moderno do poder político não consiste simplesmente em reinar, em

estabelecer leis gerais, mas sobretudo em governar, em conduzir as condutas individuais e coletivas.

Guiado pela pergunta acerca das formas históricas que adotou a tarefa de conduzir condutas, de governar os homens, Foucault chega à análise do poder pastoral. Sua resposta remonta muito mais além da Modernidade, até a Antiguidade grega e judaico-cristã, mais precisamente à oposição entre essas duas concepções do poder expressadas mediante a figura grega do político e a judaico-cristã do pastor. O político dos gregos exerce o poder sobre um território e estabelece leis que devem perdurar depois de sua desaparecimento. A finalidade que persegue como político é a honra, sobretudo depois de sua morte. Essa figura encontra, então, uma expressão adequada na imagem do timoneiro de uma nave, onde o timão serve para exemplificar a função da lei. Por meio das leis, como faz o timoneiro com o movimento do timão, o político conduz a cidade como se fosse uma nave, em seu conjunto, coletivamente. O pastor do judaico-cristianismo, em contrapartida, não exerce seu poder sobre um território, mas sobre um rebanho: reúne indivíduos esparsos e sem ele o rebanho se dispersa; o pastor é capaz de abandonar seu rebanho para sair em busca da ovelha perdida e dá sua própria vida por cada uma de suas ovelhas (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 229-230; 1995, p. 237-238).

A dizer a verdade, a ideia de um poder que se exerce do mesmo modo em que um pastor conduz suas ovelhas não é uma imagem desconhecida para o pensamento grego. Encontra-se presente em Homero, que fala do rei como pastor dos povos, e na tradição pitagórica, que estabelece uma relação etimológica entre as palavras “lei” (*nomos*) e “pastor” (*nomeus*). Porém, no primeiro caso, trata-se de uma imagem arcaica e, no segundo, de uma tradição marginal. No pensamento político grego, em contrapartida, a imagem do pastor está ausente, porém com uma exceção maior: Platão (FOUCAULT, 2004c, p. 140-143; p. 182-186). Sobre tudo em *O político*, Platão se pergunta se se pode definir o político como *pastor dos homens*. Em um primeiro momento do diálogo, pareceria que o político é uma espécie de pastor, como o médico ou o mestre, porém depois, a partir do mito do mundo que começa a girar em sentido contrário, essa primeira aproximação ao problema é finalmente abandonada. Para Platão, o político não pode ser definido a partir da arte de pastorear ovelhas, pois, à diferença dos pastores que se ocupam dos homens individualmente, o político o fará só coletivamente e em seu conjunto. A arte apropriada para definir a função do político, em

contrapartida, é a de tecer, porque sua função consiste em tramar a urdidura da pólis mediante as leis e a partir de seu conhecimento do imutável.

Sendo assim, estritamente falando, tampouco na tradição judia o político é o pastor, pois só Deus é o único e verdadeiro pastor. O poder pastoral, na realidade, é uma figura que toma forma com o cristianismo a partir das tradições hebreia e oriental, e de certas técnicas de vida da tradição grega, sobretudo da filosofia da época helenística. Com o monaquismo, essas duas tradições se conjugam para constituir a primeira versão do poder pastoral. A partir da literatura cristã dos primeiros séculos (CRISÓSTOMO, CIPRIANO, AMBRÓSIO, JERÔNIMO, BENITO DE NÚRSIA), Foucault enumera quatro elementos característicos dessa nova forma de poder: 1) A responsabilidade do pastor não só concerne à vida das ovelhas, mas a todas suas ações. Os pecados do rebanho são imputáveis, em última instância, ao pastor. 2) A relação entre o pastor e suas ovelhas é individual e total. 3) O pastor deve conhecer o que se passa no foro mais íntimo de cada uma de suas ovelhas. Aqui, vão se reunir duas práticas que já existiam nas tradições pitagórica, estoica e epicúrea: o exame e a direção de consciência. Nessa reunião, adquirirá forma a doutrina da obediência concebida como submissão total. 4) O pastor deve conduzir suas ovelhas pelo caminho da mortificação, uma espécie de morte cotidiana neste mundo (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 144-148; p. 229-230; 1995, p. 237-238). O poder pastoral é, definitivamente, uma técnica política de individualização.

O poder pastoral, explica Foucault, era uma prática própria das comunidades monásticas que teve um importante desenvolvimento na literatura cristã dos primeiros séculos. Em princípio, tratava-se de uma experiência tipicamente comunitária, incompatível com as condições da vida rural e que exigia certo nível de formação cultural. Com o fim do feudalismo e o abandono do ideal de um Sacro Império, a Reforma protestante e a chamada Contrarreforma Católica conduziram a uma reativação profunda das técnicas do poder pastoral. A pastoral da confissão a partir do século XVI é um dos exemplos mais eloquentes. Em resumo, retomando as expressões de Foucault, “a Igreja cristã coagulou todos esses temas do poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições bem definidas; ela é a que realmente organizou um poder pastoral específico e autônomo” (FOUCAULT, 2004c, p. 133-134; p. 174).



Em relação às formas políticas da Modernidade, a tese foucaultiana consiste em sustentar que as práticas do poder pastoral constituem um prelúdio da governamentalidade. Em primeiro lugar, pela forma que tomaram as problemáticas da salvação, a lei e a verdade. No poder pastoral, a salvação reveste um caráter individual e implica uma análise minuciosa dos méritos e deméritos, a obediência à lei implica a submissão total à vontade de outro, e a verdade deve estar orientada para o modo de conduzir-se na vida cotidiana. Em segundo lugar, porque, por meio desses modos de relacionar-se com a salvação, com a lei e com a verdade, constitui-se um modelo de subjetividade que é “típico do sujeito ocidental moderno” (FOUCAULT, 2004c, p. 187; p. 244). Isso não significa, contudo, que a passagem do governo das almas ao governo dos corpos, do poder pastoral à governamentalidade deva ser interpretada como uma transferência “maciça e global” (FOUCAULT, 2004c, p. 235; p. 307) do poder da Igreja e de suas técnicas de governo dos homens ao Estado. Trata-se de processo muito mais complexo, no qual a apropriação dessas técnicas por parte do Estado é acompanhada de modificações pelas quais, na época da Razão de Estado, os procedimentos do poder pastoral começam a integrar-se com as estruturas jurídicas da estatalidade moderna. Desse modo, toma forma um poder político que é, a um tempo, totalizante e individualizante, que se exerce sobre todos e cada um ou – segundo expressão latina retomada por Foucault – *omnes et singulatim*.

Nem o poder pastoral nem a governamentalidade deixaram de suscitar, contudo, contracondutas que, estritamente falando, não constituíam um simples rechaço ao fato de serem governados, mas um questionamento ao modo em que era feito e um reclamo de serem governados de maneira diferente. Entre as contracondutas a respeito do pastorado cristão, Foucault enumera o ascetismo que recusa a presença autoritária do outro na relação consigo mesmo; as experiências comunitárias, que negam a divisão binária entre os que dirigem e os que são dirigidos, ou seja, a autoridade do pastor; a mística, cujas experiências não podem enquadrar-se nos mecanismos do poder pastoral; a interpretação pessoal da Bíblia, sem mediação doutrinal; e os movimentos esperançados na vinda escatológica de um verdadeiro pastor. Os objetores de consciência, as sociedades secretas ou as resistências à medicalização, por sua parte, constituem formas de contraconduta a respeito

da governamentalidade política moderna.



Uma das peças centrais do poder pastoral é, sem margem de dúvidas, o dispositivo da confissão. Como assinalamos, Foucault já se havia ocupado dele em seu curso *Os anormais* e em *A vontade de saber*. Alguns anos mais tarde, no curso de 1979-1980, *Do governo dos vivos*, o tema se retoma, porém em contexto histórico muito mais amplo. Foucault, com efeito, percorre um caminho que vai desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo, analisando o surgimento da prática da direção de consciência e do governo das almas nas instituições monásticas. No ano seguinte, 1981, em um curso na Universidade Católica de Louvain, *Agir mal, dizer a verdade*, a análise histórica do dispositivo da confissão se estende novamente até alcançar as práticas terapêuticas, judiciais e criminológicas do século XX. Considerando todo esse material em seu conjunto, pode-se dizer que Foucault não dedicou, a nenhuma outra prática, estudo tão vasto, ampliando ademais a perspectiva teórica da análise. Com efeito, nesses dois cursos de 1980 e 1981, a confissão já não é abordada, principalmente em relação à questão da sexualidade, e sim na perspectiva mais geral da produção de discursos verdadeiros no contexto das técnicas de governo dos homens.

Como já mencionamos, não há governo sem veridicção e o exercício do poder na forma do governo requer um regime de produção de discursos verdadeiros. Certamente, essa tese foucaultiana pode ser entendida em vários sentidos. De fato, quase no início de seu curso *Do governo dos vivos*, Foucault enumera algumas dessas possibilidades a modo de exemplos (FOUCAULT, 2012a, p. 17): o *princípio de racionalidade*, representado pela razão de Estado, que reclama, para poder governar, um conhecimento da estrutura e da natureza do aparato estatal (Giovanni Botero); o *princípio de evidência*, que exige que na ação de governar apareça a racionalidade mesma das coisas, particularmente das leis da economia (François Quesnay e os fisiocratas); o *princípio de competência*, que sustenta a necessidade de um saber científico e especializado acerca do governo (Saint-Simon); o *princípio da consciência geral*, para o que governar consiste em ocultar coisas e persegue que todos as conheçam, de modo que o governo se torne impossível (Rosa Luxemburgo); e o *princípio do terror*, que, ao revés do anterior, supõe que o governo funciona

porque todos sabem o que esse quer ocultar (Alexander Solzhenitsyn). Apesar disso, a posição de Foucault avança em outro sentido: ele se interessa pelas manifestações ritualizadas da verdade. Em primeiro lugar, a partir de um fundo “oculto”, “invisível” ou “imprevisível”; em segundo lugar, de conhecimentos “marginais”, “residuais” ou “suntuários” (FOUCAULT, 2012a, p. 7-8), porém que são requeridos para o funcionamento dos dispositivos de poder, ainda que careçam de um caráter imediata e necessariamente utilitário. Por último e em terceiro lugar, analisa as formas de manifestação da verdade nas quais está implicado o elemento do eu ou da subjetividade. Em resumo, a questão que lhe interessa é “o governo dos homens mediante a manifestação da verdade na forma da subjetividade” (FOUCAULT, 2012a, p. 79). Para referir-se a essas formas de manifestação da verdade, serve-se do termo *aleurgia*, composto pelas palavras gregas *alethes* e *ergon* (literalmente, o atuar veraz ou franco).

Em *Do governo dos vivos*, como assinalamos, as práticas aletúrgicas são estudadas em período histórico que se estende desde a Antiguidade clássica até o cristianismo. Nesse contexto, Foucault volta novamente sobre o Édipo de Sófocles, do qual já se havia ocupado em *Lições sobre a vontade de saber* e em *A verdade e as formas jurídicas*, porém a perspectiva de leitura, sem contradizer suas análises anteriores, mudou. A interpretação sobre o personagem se mantém: Édipo não é uma figura literária do inconsciente, mas um “supernumerário do saber” (FOUCAULT, 2012a, p. 66), alguém que conhece de maneira excessiva. Contudo, já não se interessa por mostrar como, na história de Édipo, é possível ler o enfrentamento entre diferentes procedimentos para alcançar a verdade, mas na maneira em que, na manifestação da verdade, está implicada a própria subjetividade de Édipo (ele deve reconhecer como sua uma verdade que outros já sabiam) e nos efeitos que produz essa manifestação da verdade na forma da subjetividade (a salvação de Tebas). Desse modo, a tragédia de Édipo permite a Foucault abordar o problema, histórico e político, que realmente lhe interessa:

[...] como sucedeu que, em uma sociedade como a nossa, o poder não pode exercer-se sem que a verdade tenha de manifestar-se, e tenha que fazê-lo na forma da subjetividade, e sem que, por outro lado, se espere que essa manifestação da verdade na forma da subjetividade produza efeitos que vão para além da ordem do conhecimento, que são da ordem da salvação e da liberação para cada um e para todos? (FOUCAULT, 2012a, p. 73-74).

Para responder a essa pergunta, Foucault embarca em uma história do cristianismo, certamente fragmentária, para analisar aquelas práticas nas quais o

sujeito se encontra vinculado a uma verdade acerca de si mesmo que deve manifestar cumprindo com determinados rituais, a fim de obter um efeito de purificação (como o perdão dos pecados). Nessa história do cristianismo, na perspectiva dos regimes de verdade, a intenção geral de Foucault é mostrar as diferenças entre, por um lado, a penitência (*exomologesis*), o fato de reconhecer-se pecador e viver como tal (durante os séculos II-IV) e, por outro, a confissão (*exagoreusis*), a verbalização analítica dos pecados, e sua posterior conjugação (a partir dos séculos VII-VIII), que foi possível pela articulação da disciplina monástica e as formas herdadas do direito germânico (FOUCAULT, 2012a, p. 191).

Nesse contexto, as últimas lições do curso *Do governo dos vivos* estão dedicadas à prática monástica da direção de consciência. Segundo Foucault, essa prática pode resumir-se como a obediência total do dirigido com a condição, como parte dessa obediência, de dizer permanentemente a verdade acerca de si mesmo e de fazê-lo em forma de confissão (FOUCAULT, 2012a, p. 302). A obediência se define por três qualidades: a submissão (*subditio*) – tudo deve ser vivido como uma ordem; a paciência (*patientia*); a passividade; a não resistência e a humildade (*humilitas*) – o situar-se a si mesmo o mais baixo possível. No que concerne à forma da verbalização permanente de si mesmo, ela não tem por objeto exclusivamente os atos, mas sobretudo os pensamentos (*cogitationes*), o que passa na alma.

Repetidas vezes, ao longo de seus cursos do período 1979-1984, Foucault confronta as práticas do cristianismo dos primeiros séculos com as que existiam no mundo pagão e especialmente nas correntes filosóficas da época helenística, como o estoicismo e o epicurismo. A direção de consciência existia, de fato, antes do cristianismo, porém com sentido diferente. Seu objetivo não era a obediência total a outro, mas alcançar o domínio sobre a própria vida. Por outro lado, o exame de si mesmo estava dirigido principalmente aos atos e não aos pensamentos ou aos movimentos da alma. O cristianismo retoma essa e outras práticas de subjetivação da filosofia pagã, porém modifica sua finalidade e seus conteúdos.

No que concerne às transformações da prática da confissão na história do cristianismo, antes da formação da pastoral da carne a partir dos séculos XVI e XVII, é necessário ter em conta dois momentos decisivos. Em primeiro lugar, a chegada dos monges irlandeses ao continente europeu nos séculos VI e VII. Com eles, a prática monástica da confissão se articula com o modelo laico e

jurídico do direito penal germânico. Em linhas gerais, do mesmo modo que o direito penal estipula uma correlação entre delitos e penas, agora se estabelece uma correlação entre os pecados e a penitência, que nessa época se denomina tarifa. A partir desse momento, qualquer sacerdote, não só o bispo como nos primeiros séculos, escuta a falta e impõe a penitência. Um segundo momento é a introdução de uma série de mudanças que, a partir dos séculos XII e XIII, perseguem o objetivo de recuperar eclesiasticamente a prática da confissão e a convertem em obrigação regular, contínua e exaustiva para todos os crentes. Por essa época aparece também um sistema preciso de interrogação, pelo qual verbalizar as próprias faltas: segundo os mandamentos, os pecados capitais, as virtudes teologais e as virtudes cardeais.



A confissão, como dissemos, é também o eixo do curso *Agir mal, dizer a verdade*. Alguns temas se superpõem aos desenvolvidos em *Do governo dos vivos*, porém com várias diferenças. Em primeiro lugar, o período histórico abordado se estende desde Homero em um extremo até o século XX no outro. Em segundo lugar, o enquadre teórico desse percurso histórico transcende o âmbito da história do cristianismo. O objetivo desse curso já não é fundamentalmente uma história do cristianismo como religião de confissão, mas uma história política das formas de veridicção, cujo eixo é o dispositivo da confissão.

Esse curso de 1981 começa com o relato de uma cena psiquiátrica do século XIX na qual François Leuret intenta conseguir que seu paciente confesse estar louco, para o que o submete a sucessivas duchas frias. Desse modo, o conhecimento que o paciente tem de si mesmo se converte no eixo da terapia. A partir dessa cena e de outros exemplos, Foucault leva a cabo uma análise da confissão como ato de fala (*speech act*), no qual se delimitam seus quatro elementos essenciais. 1) O ato de confissão difere de uma declaração ou uma simples constatação. Enquanto que nesse gênero de atos linguísticos se trata de passar do desconhecido ou do invisível ao conhecido e ao visível, no ato linguístico da confissão, em contrapartida, trata-se de passar do não dizer ao dizer. Leuret já sabia que seu paciente estava louco; sua confissão, desse ponto de vista, não implicava uma ampliação do conhecimento, porém implicava um esforço, um custo por parte de quem confessava. 2) Quem

confessa, ademais, por seu ato de confissão, estabelece uma relação a respeito do que diz de si mesmo e assume uma obrigação com o que diz, como, por exemplo, quando se confessa a alguém “te amo”. 3) Esse ato tem lugar no contexto de determinada forma de exercício de poder. Ao confessar, quem confessa dá ao destinatário da confissão a possibilidade de exercer algum tipo de ação sobre ele, como aceitar ou rechaçar o amor que se lhe confessa. 4) Quem confessa, ademais, não só estabelece uma relação de obrigação a respeito do que diz, mas também adquire determinada qualificação; converte-se, por exemplo, em um amante declarado ou em um doente consciente de sua doença.

Em *Agir mal, dizer a verdade*, recapitulando o sentido de suas investigações acerca da formação e extensão do dispositivo da confissão, Foucault sustenta:

Quando se rastreia a história das técnicas de si se compreende muito melhor a avaliação da sexualidade e a mescla de interesse, angústia e preocupação que suscita o comportamento sexual. O problema será saber por que, especialmente a partir dos séculos XVII e XVIII, essas técnicas de si concernentes à sexualidade atuaram à margem do monacato. Para compreender melhor o estado do dispositivo moderno da sexualidade, é necessário vinculá-lo à história das tecnologias de si. O esquema da repressão é insuficiente: nos faz falta outra chave. Eu já havia esboçado tudo isso em meu primeiro livro sobre a sexualidade, porém provavelmente de maneira demasiado negativa (FOUCAULT, 2012b, p. 252).

A época do cuidado de si mesmo

Em toda a filosofia antiga o cuidado de si mesmo foi considerado, a um tempo, como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados.

(FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 355; 1997c, p. 122)

Nas práticas cristãs do exame de consciência e da confissão, nós nos deparamos, em resumo, com uma tripla exigência: buscar a verdade em si mesmo, decifrar essa verdade por meio dos obstáculos para alcançá-la e manifestá-la em forma de confissão, ou seja, de maneira analítica a outro (FOUCAULT, 2012b, p. 90). A propósito dessas práticas, em que a relação do sujeito consigo mesmo passa pelo conhecimento da verdade que o sujeito deve descobrir em si mesmo e decifrar, Foucault fala de hermenêutica do sujeito. Seu curso no Collège de France dos anos 1981-1982 leva precisamente como título *A hermenêutica do sujeito*, porém esse não é o tema das lições de Foucault. Nas quase quinhentas páginas que compõem a versão

impressa em língua original, de fato, nem a noção de hermenêutica do sujeito nem o conceito mais geral de hermenêutica são retomados em nenhum momento. A problemática que interessa a Foucault segue sendo a da relação entre o sujeito e a verdade, mas essa relação que inclui o conhecimento de si mesmo é enquadrada agora no contexto mais geral do cuidado de si mesmo. Esse curso é, com efeito, uma história das práticas do cuidado de si mesmo ou, simplesmente, retomando as expressões utilizadas pelo autor, da época ou da cultura do cuidado de si mesmo que se estende ao longo de um milênio, desde os tempos de Sócrates até as escolas filosóficas do helenismo e da época romana.

Para dar conta desse deslocamento, quase no começo da exposição se introduz uma distinção entre filosofia e espiritualidade; por filosofia se entende a forma de pensamento que determina as condições cognitivas pelas quais o sujeito pode alcançar a verdade (a aplicação de um método, o consenso científico, a honestidade intelectual, etc.) e por espiritualidade, as práticas pelas quais o sujeito se modifica a si mesmo para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2001, p. 16-17; *p. 19*). Essas práticas implicam um esforço de conversão por parte do sujeito que pode ter diferentes formas (a erótica ou a ascese) e que produzem nele determinados efeitos (a beatitude, a tranquilidade, etc.). Contudo, é necessário ter presente que, ainda que possamos distinguir filosofia e espiritualidade nesses termos, isso não significa que se trate de duas formas de relação entre o sujeito e a verdade que se hajam dado necessariamente de maneira separada. A leitura foucaultiana da filosofia grega e romana tende a mostrar, precisamente, como a espiritualidade tomava parte da prática filosófica. Também assinala que na filosofia moderna podemos encontrar formas de espiritualidade, como no século XVII no pensamento de Spinoza ou no século XIX em Hegel, e por sua vez, formas de exigência de espiritualidade no marxismo (nesse caso com uma classe) e na psicanálise. Dentro deste último, Foucault reconhece em particular o trabalho de Lacan e seu esforço por tematizar de maneira explícita essa exigência (FOUCAULT, 2001, p. 31; *p. 40*).

A separação entre a filosofia e a espiritualidade responde a uma série de fatores históricos: a forma que tomou a moral com o cristianismo e a Modernidade e, em particular, o que se denomina o “momento cartesiano” (FOUCAULT, 2001, p. 29; *p. 37*), a saber, quando a evidência da existência do sujeito se converte na porta de acesso à verdade e o método para ter acesso a

ela se define a partir de regras de ordem epistemológica. No que concerne à época do cuidado de si mesmo (*epimeleia heautou*), na qual a filosofia e a espiritualidade faziam parte de uma mesma prática, Foucault distingue três etapas: o momento socrático, em que a exigência do cuidado de si faz sua aparição na reflexão filosófica; a idade de ouro do “cuida-te a ti mesmo” nos séculos I e II (desde o estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, até Marco Aurélio); e, finalmente, a passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão nos séculos IV e V.



Depois de se ocupar brevemente da história pré-filosófica das práticas do cuidado de si mesmo e da *Apologia* de Sócrates, Foucault concentra sua atenção em outro diálogo platônico, o *Alcibíades I*, cujos personagens são Alcibíades e Sócrates. Por um lado, a figura do político ateniense aventureiro e audaz, e, por outro, a figura do filósofo. Nesse diálogo, no momento em que Alcibíades, terminada sua juventude, começa sua vida adulta e se decide a participar da vida pública da cidade, Sócrates lhe propõe ter em conta a necessidade do cuidado de si. A finalidade dessa proposta é precisamente política: quem pretenda governar aos outros deve governar-se a si mesmo e, portanto, ocupar-se de si. E o instrumento para levá-lo a cabo é o conhecimento de si. Para ocupar-se de si mesmo, Alcibíades tem de conhecer-se a si mesmo e reconhecer a parte divina de sua alma; só a partir desse reconhecimento alcançará o conhecimento necessário para governar aos outros, vale dizer, o do justo. O momento socrático-platônico, observa Foucault, se caracteriza, precisamente, por um paradoxo: a subordinação do cuidado de si ao conhecimento de si. Esse conhecimento, é necessário sublinhá-lo, não tem, contudo, nem a forma nem o conteúdo da hermenêutica cristã do sujeito.

Então, na época de ouro do cuidado de si mesmo, assistimos a uma reformulação geral do momento adequado para ocupar-se de si mesmo, da finalidade e dos meios para fazê-lo. Já não será só determinado momento, a passagem para a adultidade, mas toda a vida; não estará motivado por razões políticas, mas orientado para o governo de si mesmo, em uma direção ética; e ademais, disporá de um conjunto de práticas muito mais vasto que não se limitem ao conhecimento de si mesmo. Na época de ouro, assistimos, assim, a

uma generalização das práticas do cuidado que se tornam correlativas da vida do indivíduo e estão abertas a todos os membros da sociedade. Desse modo, o cuidado de si mesmo se converte em uma técnica de vida (*techne tou biou*). Nesse contexto, Foucault analisa uma série de práticas – como a meditação, o exame de consciência, a direção de vida por parte de um mestre, o retirar-se da vida mundana, o uso do silêncio – e de autores – como Sêneca, Marco Aurélio, Plutarco e Epiteto. Sublinha, ademais, a aproximação que se produz durante esse período entre a filosofia e a medicina, a partir da qual a atividade filosófica é concebida e praticada como terapia.

Como já dissemos, algumas dessas práticas – o exame de consciência ou a direção por parte de um mestre – são retomadas e transformadas pelo cristianismo. Precisamente por isso Foucault se ocupa de mostrar as diferenças com as formas pagãs do cuidado de si e, dentro delas, de distinguir também entre o momento platônico e o helenístico. A análise se detém em dois conceitos gregos que foram traduzidos como “conversão”: a *epistrophe* e a *metanoia*. Comparando a *epistrophe* platônica com a helenística, assinala as seguintes diferenças: a primeira está orientada a distanciar as aparências sensíveis mediante o conhecimento do imutável, partindo do reconhecimento da própria ignorância e com o propósito de liberar-se da prisão do corpo. No mundo helenístico e romano, em contrapartida, a conversão não se articula a partir da oposição entre dois mundos, o sensível das aparências e o imutável, mas em um mesmo plano, no qual se distingue entre o que depende de nós e o que não depende de nós. A conversão busca, ademais, estabelecer uma relação adequada consigo mesmo que inclui o corpo, e os meios para lográ-la não se circunscrevem ao campo do conhecimento. Enquanto a *metanoia*, para o cristianismo, implica, ainda que preparada, uma mudança brusca, na qual está em jogo a passagem da morte à vida, das trevas à luz, e implica a ruptura e a renúncia a si mesmo. A conversão da época helenística e romana, em contrapartida, não é uma mudança brusca, mas um equipar-se e proteger-se para poder ser senhor de si mesmo. Não se trata, por isso, de renunciar a si mesmo, mas, ao contrário, de retirar-se para si mesmo.



Como podemos apreciar, a respeito da história da subjetividade ocidental, o percurso de Foucault segue uma direção inversa da cronologia: começa pela

Modernidade com a análise do dispositivo de sexualidade, remonta à pastoral cristã da carne, ocupando-se sobretudo do dispositivo da confissão e, finalmente, chega até a Antiguidade, para abordar as técnicas de vida na época do cuidado de si mesmo. Esse percurso busca descrever as diferentes práticas pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo como sujeito moral e o modo em que, para fazê-lo, se inscreve em determinado jogo de verdade. Já em *O nascimento da biopolítica*, Foucault sustentava:

Recordar que os médicos do século XIX disseram muitas tolices sobre o sexo não tem nenhuma importância de um ponto de vista político. Só tem importância a determinação do regime de veridicção que lhes permitiu dizer e afirmar como verdadeiras uma série de coisas que, segundo o que sabemos hoje, talvez não o fossem tanto. [...] O que politicamente tem sua importância não é a história do verdadeiro, não é a história do falso, é a história da veridicção (FOUCAULT, 2004b, p. 38; p. 50).

A relação entre práticas de subjetivação e jogos de verdade que, como acabamos de assinalar, atravessa de um extremo ao outro a história da subjetividade ocidental, admite, contudo, diferentes modulações: na Modernidade se trata da normalização, no cristianismo da purificação de si mesmo pela obediência, e para definir a forma que toma na Antiguidade, Foucault se serve da expressão “estética da existência”. Essa noção, em princípio, remete à tarefa de ocupar-se da própria vida como se fosse uma obra de arte para dar-lhe uma forma bela, porém também à ideia de que o jogo de verdade em que se inscreve essa tarefa não tem a forma da norma ou da obediência. A relação da própria vida com a beleza e a não obrigatoriedade do jogo de verdade no qual essa relação tem lugar definem, por isso, o sentido com o qual se utiliza aqui o termo “estética”. Isso não significa, contudo, que esse jogo de verdade careça de universalidade e que não seja válido para todos os homens; o que sucede é que essa universalidade não tem a forma da lei, nem religiosa nem estatal (FOUCAULT, 1984c, p. 215; p. 185).

Em relação a essa universalidade sem lei, tocamos um dos pontos que podem ser considerados como um dos maiores aportes dos volumes segundo e terceiro de *História da sexualidade*. Contrariamente a uma opinião bastante difundida, Foucault se ocupa de mostrar que não devemos imaginar a Antiguidade como um período de liberdade sem preceitos que teria sido interrompido pela introdução da moral cristã. Os códigos morais do Ocidente, especificamente no que concerne à problematização do ato sexual, à fidelidade monogâmica, às relações homossexuais e à castidade ou abstinência sexual,

foram relativamente estáveis. Além disso, a moral sexual do cristianismo foi elaborada a partir “de princípios e preceitos tomados diretamente da filosofia pagã” (FOUCAULT, 1984b, p. 21; *p. 18*). De fato, em *O uso dos prazeres* se estudam as modalidades de cada um desses preceitos no domínio do que os antigos denominavam a *dietética*, o âmbito de problematização da relação com o próprio corpo; a *econômica*, o governo da casa e da esposa; a *erótica*, a relação com os mancebos e, finalmente, a relação entre a austeridade sexual e o acesso à verdade.

O que mudou da Antiguidade para o cristianismo, e do cristianismo para a Modernidade, são os elementos que definem, como assinalamos, a ética: a substância ética, os modos de sujeição, as formas de trabalho sobre si mesmo e a finalidade. Esses elementos e não o código são os que nos permitem diferenciar a moral sexual dos antigos e defini-la como uma estética da existência. Enquanto para a Modernidade a problemática fundamental estava determinada pela normalização da sexualidade, e para o cristianismo, pela purificação da libido, para a Antiguidade, em contrapartida, a questão central reside no uso dos prazeres (*kresis aphrodision*).

O segundo volume de *História da sexualidade* se intitula, precisamente por isso, *O uso dos prazeres* e seu propósito é “mostrar como, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados pelas práticas de si, fazendo jogar os critérios de uma ‘estética da existência’” (FOUCAULT, 1984b, *p. 18; p. 16*). Nela, os *aphrodisia*, os prazeres intensos ligados aos atos sexuais, constituem a substância ética que é analisada em relação com a quantidade, o excesso e o defeito, e a polaridade, a posição ativa ou passiva que se ocupa. A noção de *kresis*, uso, por sua parte, caracteriza os modos de sujeição de acordo com as necessidades, os momentos adequados e o estatuto dos indivíduos. A *enkrateia*, o domínio sobre si mesmo, define as formas do trabalho ético e a *sophrosune*, a sabedoria e a temperança, a finalidade.

O terceiro volume de *História da sexualidade*, *A inquietude de si*, retoma o âmbito de problematizações morais abordado no tomo precedente – a relação com o próprio corpo, com a esposa, com os mancebos e com a verdade –, sempre dentro da moral pagã da Antiguidade, porém nos primeiros dois séculos de nossa era. Em linhas gerais, nessa época assistimos a um fortalecimento dos preceitos e das práticas da austeridade sexual. Em relação ao código, a moral sexual da época de ouro do cuidado de si mesmo está muito mais perto do cristianismo que a ética da época clássica (séculos V-IV). Suas

práticas nos mostram, ademais, maior desconfiança a respeito dos prazeres sexuais e, em consequência, maiores exigências de vigilância e controle. Porém, para além da proximidade e inclusive da continuidade dos códigos de comportamento moral, a ética do cristianismo responde a uma configuração diferente. Sua substância ética está constituída pela falta e pelo mal; seus modos de sujeição tomam a forma de uma obediência a uma lei geral que, ademais, é expressão de uma vontade divina; as formas do trabalho ético implicam o deciframento da alma e a purificação dos desejos; e a finalidade que se persegue é a renúncia a si mesmo (FOUCAULT, 1984c, p. 274; p. 235). A descrição dessa ética do cristianismo constitui o tema do quarto volume de *História da sexualidade*, que até o momento permanece inédito, *As confissões da carne*.

Recapitulando o caminho percorrido até aqui, em *O governo de si e dos outros*, Foucault dirá que todo seu trabalho pode ordenar-se em torno de três eixos. O primeiro se refere à formação dos saberes como a história natural, a gramática geral ou a economia – do que se havia ocupado em *As palavras e as coisas* –, no qual se constituem matrizes de conhecimentos possíveis que, finalmente, podem ser consideradas como as formas regulares do jogo do verdadeiro e do falso, quer dizer, como práticas de veridicção. O segundo eixo é o das técnicas e dos procedimentos com os quais se busca conduzir a conduta dos outros, as matrizes de comportamento que já não são simplesmente consideradas como táticas de normalização, mas como formas de exercício do poder governamental. E o terceiro eixo é o da constituição dos modos de ser do sujeito por meio das diferentes práticas para relacionar-se consigo mesmo (FOUCAULT, 2008b, p. 5-7; p. 5-7). Neste último caso, não só se fala de práticas, entendidas como modo regular e recorrente de fazer algo, mas também de técnicas. Esta última noção agrega da anterior o matiz das táticas e das estratégias, a saber, da relação entre os meios utilizados e os fins que se perseguem.

A parrésia

Neste Ocidente que inventou tantas verdades diferentes e modelou múltiplas artes da existência, o cinismo não deixa de recordar que muito pouco de verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouco de vida é necessário quando se tem verdadeiramente a verdade.

(FOUCAULT, 2009a, p. 175; p. 166)

As últimas lições de *A hermenêutica do sujeito* estão dedicadas a uma prática de subjetivação, a parrésia, que terminou convertendo-se no tema dos dois cursos imediatamente sucessivos, os últimos de Foucault no Collège de France, *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*. Em *A hermenêutica do sujeito*, a parrésia faz sua irrupção no contexto do estudo das práticas do cuidado de si mesmo, para qualificar o discurso que dirige o mestre ao discípulo. Falar com parrésia consiste em falar francamente, com sinceridade, sem adulações e sem servir-se das técnicas retóricas que, em lugar de apontar a verdade, só buscam convencer. Junto com essa parrésia do mestre a respeito do discípulo, em alguns círculos epicúrios da época nos encontramos também com uma prática parresiástica entre discípulos. Foucault encontra aqui um antecedente do dispositivo da confissão (FOUCAULT, 2001, p. 373; p. 472). Em seus últimos dois cursos, por sua parte, a análise da parrésia encontra um tratamento mais amplo que inclui Tucídides, Xenofonte, Platão e o movimento cínico, e leva a cabo uma leitura da filosofia antiga – ainda que se poderia dizer simplesmente da filosofia – como atividade parresiástica. A partir dessa leitura, particularmente a propósito dos cínicos, as relações entre a subjetividade e a verdade encontrarão nova formulação, diferente da que podemos observar no dispositivo da confissão e também em outras práticas do cuidado de si mesmo.

Em termos gerais devemos entender por parrésia o falar franco e sincero, o dizer toda a verdade (literalmente, a palavra significa: dizer tudo). Foucault, contudo, analisa esse conceito em termos mais específicos, para referir-se àquelas formas nas quais, na veracidade do que se diz, o sujeito da enunciação põe em jogo sua própria vida, pois o ato de dizer a verdade tem ou pode ter consequências custosas. Por exemplo, quando se trata de dizer ao governante de turno e na cara a verdade acerca do que se pensa dele. Em relação a essa noção mais delimitada de parrésia, o autor esboça o que denomina uma “dramática do discurso” (FOUCAULT, 2008b, p. 65; p. 66). Em vários aspectos essa concepção do discurso se situa nas antípodas da pragmática desenvolvida no primeiro curso no Collège de France, *Lições sobre a vontade de saber* e em outros escritos dos primeiros anos da década de 1970. Os enunciados parresiásticos funcionam, com efeito, de maneira inversa aos performativos. Neste último caso, como por exemplo, na sentença de um juiz que declara culpado o acusado, se requer um contexto institucionalizado preciso que estabeleça as circunstâncias e os modos em que se podem produzir certos

enunciados. E o estatuto do sujeito da enunciação resulta também determinante; seguindo com o exemplo anterior, é necessário ser juiz para poder ditar uma sentença. Por outro lado, o funcionamento dos enunciados performativos não depende do compromisso que existe entre o sujeito da enunciação e o conteúdo do enunciado. Ainda que não esteja convencido ou não o sinta assim, se digo “me desculpo”, o enunciado cumpre sua finalidade. No caso dos enunciados parresiásticos, em contrapartida, nós nos deparamos com o fato de que o contexto institucional no qual são proferidos e o lugar que o sujeito da enunciação ocupa institucional ou socialmente resultam irrelevantes. A respeito das formas institucionais, com efeito, os enunciados parresiásticos se caracterizam, antes, por seu caráter disruptivo e inclusive irreverente. Por sua vez, uma das características que os define é o compromisso de quem fala com o que diz.

Em *O governo de si e dos outros*, o interesse de Foucault na prática da parrésia se foca, em grande medida, na parrésia política, no direito que têm os cidadãos atenienses de poder usar publicamente a palavra nas assembleias políticas e na maneira na qual, sobretudo em Platão, a tarefa da filosofia pode ser definida em termos parresiásticos, quer dizer, a partir dessa relação entre o discurso e a verdade na qual o sujeito da enunciação põe em jogo sua própria vida. A filosofia se definiria, então, pela maneira em que o indivíduo se constitui como sujeito de um discurso verdadeiro. No caso de Platão, essa mesma exigência é válida e necessária para quem exerce o poder. A análise dos textos de Platão e em especial da figura de Sócrates continua em *A coragem da verdade*, em que o tema do cuidado de si mesmo se retoma em termos parresiásticos. A parte final desse último curso de Foucault se orienta, contudo, para o movimento dos cínicos. Isso se deve sem dúvida a que, à diferença de quanto sucede no platonismo, nos cínicos essa relação entre a vida e a verdade é imediata, não passa através de nenhum corpo doutrinal. Sua forma de viver, mediante a aceitação da animalidade natural da vida e do abandono das convenções sociais, é em si mesma aletúrgica, uma manifestação da verdade. O cinismo é, nesse sentido, “a produção da verdade na forma mesma da vida” (FOUCAULT, 2009a, p. 200; p. 191).

Em relação à descrição foucaultiana da parrésia cínica, é necessário fazer três observações. Em primeiro lugar, a respeito da conotação do termo “cínico”. Para Foucault, com efeito – que desse modo se distancia de longa tradição –, não se trata de categoria negativa, mas positiva. Ela não representa o modo, às

vezes caricaturizado de maneira grotesca, em que se renunciam e se questionam as convenções sociais, mas uma maneira de fazer da própria vida uma vida verdadeira, não dissimulada. Em segundo lugar, em relação à função hermenêutica da categoria, o cinismo constitui uma categoria trans-histórica da subjetividade ocidental (FOUCAULT, 2009a, p. 161; *p. 152*). Isso significa que essa relação entre a vida e a verdade, essa busca de uma forma que rompa com todas as formas que definem positivamente a atitude cínica, pode reencontrar-se para além do movimento cínico, por exemplo, em algumas formas do ascetismo cristão, nos personagens revolucionários e na subjetividade artística. Por último e em terceiro lugar, independentemente das continuidades que se possam estabelecer entre o cinismo e o cristianismo, as práticas de subjetivação deste último introduziram um elemento que estabelece profunda diferença, a exigência de obediência.

Como mencionamos no início do presente capítulo, a relação entre a subjetividade e a verdade define o eixo das investigações de Foucault desde a introdução da categoria de governamentalidade. Seus trabalhos em torno da parrésia completam, de fato, um quadro cujas primeiras figuras haviam sido abordadas, precisamente, em seus cursos sobre biopolítica. Nesses, a produção da verdade em termos de normalização se apresentava como instrumento para o governo dos outros. No poder pastoral, especificamente pelo dispositivo da confissão, se exige do sujeito a produção da verdade acerca de si mesmo como condição para poder ser governado na forma da obediência. Com as práticas parresiásticas, em contrapartida, os termos se invertem: a produção da verdade por parte do sujeito se converte em desafio e em limite para o exercício político do poder. A ética, no sentido foucaultiano do termo, se converte desse modo em política. Não nos surpreende, por isso, que o autor pôde dizer que, finalmente, não é o poder, mas o sujeito o tema geral de suas investigações (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 223; 1995, *p. 232*).



Em 3 de junho de 1984, Foucault é hospitalizado na divisão médica que seu irmão Denys dirige no hospital Saint-Michel da capital francesa. Alguns dias mais tarde, em 10 de junho, é trasladado para o serviço de terapia intensiva da Salpêtrière, onde falece em 25 daquele mês. Ainda pôde ver os primeiros exemplares impressos de *O uso dos prazeres* e *A inquietude de si*,

porém não chegou a corrigir a versão final do quarto volume de *História da sexualidade*, *As confissões da carne*. Como este, também outros trabalhos ficaram sem terminar. Não seria justo, contudo, concluir sublinhando essas e outras tarefas inconclusas. Suas obras, terminadas ou inéditas, são e seguem sendo uma fonte aberta – e talvez inesgotável – para o trabalho do pensamento.

¹² Em ordem cronológica, os cursos no Collège de France desse período que nos interessam no presente capítulo são os seguintes: *Segurança, território, população* (1977-1978), *Do governo dos vivos* (1979-1980), *Hermenêutica do sujeito* (1981-1982), *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (1984) e, na Universidade de Louvain, *Agir mal, dizer a verdade* (1981).

¹³ O terceiro volume da *História da sexualidade*, *Le souci de soi*, foi traduzido para o espanhol como *A inquietude de si*. A nosso ver, teria sido mais adequado traduzi-lo como *O cuidado de si mesmo*.

A modo de conclusão: a modernidade foucaultiana

Como no início de seu percurso intelectual, também no ponto de chegada dos escritos foucaultianos nós nos deparamos com a figura de Kant. Nas primeiras lições de janeiro de 1983, de *O governo de si e dos outros* e em dois artigos aparecidos no ano seguinte (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 562-578; p. 679-688), Foucault se detém exaustivamente em *Que é o Iluminismo?*, a resposta de Kant à pergunta acerca do significado de sua própria época. Nesses textos, Kant é apresentado como a origem das duas tradições críticas entre as que se divide o pensamento moderno e contemporâneo. Por um lado, uma analítica da verdade, uma filosofia que se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, por outro, uma ontologia do presente que se interroga acerca de nós mesmos e do “campo atual de experiências possíveis” (FOUCAULT, 2008b, p. 22; p. 21). Foucault se inclui nesta última tradição.

Retomando o gesto de Kant, esses textos finais delineiam por sua vez uma resposta acerca de que significa ser moderno. Para Foucault, mais que como uma época, como um período que tem um antes e um depois, a modernidade deve ser pensada como um *ethos*, uma atitude a respeito de nós mesmos. Trata-se então de evitar essas duas interpretações frequentes, e ao mesmo tempo opostas, que identificam o ser moderno com a aceitação de determinada ideia do homem, apresentada em termos humanistas como o ideal ao qual é necessário adequar-se, ou com uma ideia de racionalidade modelada à imagem da ciência, na qual se depositam todas as esperanças da liberdade. A modernidade foucaultiana, a atitude de modernidade, não é nem um nem outro. Se propõe elaborar a partir do que somos, histórica e contingentemente, a possibilidade de ser e pensar de outra maneira. Sabe que o aumento das capacidades racionais, técnicas e científicas, não implica necessariamente um aumento das liberdades e, muitas vezes, antes muito pelo contrário.

Em sua breve resposta à pergunta sobre o Iluminismo, Kant se servia de uma expressão do poeta latino Horácio como ordem para sua própria época: *sapere aude*, tem a coragem de saber, de servir-te de teu próprio entendimento. Para a contracapa da edição francesa de seus dois últimos livros publicados em vida, Foucault elegeu uma frase do poeta René Char, de *Furor e mistério*: “A história dos homens é a longa sucessão dos sinônimos de um mesmo vocábulo. Contradizer isso é um dever”. Esta frase poderia ser, sem dúvida, uma das epígrafes mais adequadas para sua própria obra e, por isso mesmo, também a ordem da atitude foucaultiana de modernidade. Já não se trata, então, de ter só a coragem de saber, mas também a coragem da liberdade para poder ser e pensar de outra maneira.

Cronologia¹⁴

- 1926: Em 15 de outubro nasce em Poitiers Paul-Michel Foucault, filho de Paul-André Foucault e Anne-Marie Malapert. Sua irmã mais velha, Francine, havia nascido um ano antes, e em 1933 nasce seu irmão caçula, Denys.
- 1943: Depois de realizar seus estudos primários e secundários em Poitiers, é aprovado no exame do bacharelado. Ingressa no Lycée Henri-IV de Paris, onde prepara seu ingresso na École Normale Supérieure.
- 1945: Fracassa no exame de admissão à École Normale e ingressa na classe de *Khâgnes* para completar sua preparação. Seu professor de filosofia é Jean Hyppolite. “Os que estavam na classe de *Khâgnes* depois da guerra recordarão os cursos do senhor Hyppolite sobre a *Fenomenologia do espírito*. Nessa voz que não cessava de retomar-se a si mesma, como uma meditação dentro de seu próprio movimento, percebíamos não só a voz de um professor, escutávamos algo da voz de Hegel e inclusive, talvez, a voz mesma da filosofia” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 779).
- 1946: Ingressa finalmente na École Normale, onde permanece por quatro anos. Aí segue, em particular, os cursos de Maurice Merleau-Ponty.
- 1948: Obtém a licenciatura em Filosofia. Padece de uma crise pessoal que o leva a uma tentativa de suicídio. “Nietzsche, Blanchot e Bataille são os autores que me permitiram liberar-me dos que dominaram minha formação universitária em começos da década de 1950: Hegel e a fenomenologia” (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 48).
- 1949: Obtém a licenciatura em Psicologia.
- 1950: Fracassa no exame da *agregação*, do Estado, para tornar-se professor. Outra tentativa de suicídio. Inicia um tratamento psicoterapêutico e outro contra o alcoolismo. Sob influência de Louis Althusser, se inscreve no Partido Comunista francês. “Eu estava então no Partido Comunista, ah!, durante alguns meses ou um pouco mais que alguns

meses, e sei que nesse momento Sartre era definido por nós como o último baluarte do imperialismo burguês” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 666).

- 1951: Aprovado no exame da *agregação*, torna-se professor assistente de Psicologia na École Normale.
- 1952: Obtém diploma de especialização em Psicopatologia e atua como psicólogo no serviço do doutor Delay.
- 1953: Assiste ao seminário de Jacques Lacan e visita, na Suíça, Ludwig Binswanger. Obtém diploma de especialização em Psicologia Experimental. Começa uma relação amorosa com o músico Jean Barraqué. É professor assistente de Psicologia na Universidade de Lille. Abandona formalmente o Partido Comunista.
- 1954: Publica *Doença mental e personalidade*.
- 1955: Muda-se para Uppsala para atuar como leitor de francês no Instituto de Cultura dessa cidade sueca. “Com sua calma, a Suécia revela um mundo quase perfeito, onde se descobre que o homem não é necessário. [...] E me pergunto se não é na Suécia onde comecei a formular esse horrível anti-humanismo que me é atribuído, talvez com certo excesso” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 651).
- 1957: Descobre a obra de Raymond Roussel. “Quando José Corti terminou sua conversa, eu lhe perguntei timidamente quem era esse Raymond Roussel. Então, ele me olhou com generosidade um pouco apiedada e me disse: ‘Porém, enfim, Roussel...’. Compreendi que tinha de saber quem era Raymond Roussel e perguntei, sempre timidamente, se, já que o vendia, podia comprar esse livro” (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 559).
- 1958: Muda-se para Varsóvia. Conclui a redação de sua tese principal de doutorado, *Loucura e desrazão: história da loucura na Época Clássica*, sob a direção de Georges Canguilhem. “Talvez quem tenha exercido sobre mim a mais forte influência foi Georges Canguilhem” (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 56).
- 1959: Morre seu pai. Muda-se para Hamburgo e escreve sua tese secundária de doutorado, *Genèse et structure de l’anthropologie de Kant*.

- 1960: De regresso à França, é nomeado professor de Psicologia na Universidade de Clermont-Ferrand. Conhece Daniel Defert, seu parceiro durante quase vinte e cinco anos.
- 1961: Defende e publica *Loucura e desrazão: história da loucura na Idade Clássica*.
- 1962: Publica *Doença mental e psicologia*. Conhece Gilles Deleuze. “Demos graças a Deleuze. Ele não retomou o *slogan* que nos fatiga: Freud com Marx, Marx com Freud e os dois, por favor, conosco” (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 87).
- 1963: Publica *O nascimento da clínica* e *Raymond Roussel*.
- 1965: Viaja para São Paulo, onde profere uma série de conferências. “Provavelmente só no Brasil e em Túnis encontrei estudantes tão sérios e tão apaixonados, com paixões tão sérias, e o que mais me agrada, a avidez absoluta de saber” (FOUCAULT, 1994, t. I, p. 584).
- 1966: *As palavras e as coisas* é publicado. Em outubro parte para Túnis, onde atua pela primeira vez como professor de Filosofia.
- 1968: Regressa à França, dirige o Departamento de Filosofia da recentemente criada Universidade de Vincennes. Lê Rosa Luxemburgo, Che Guevara e os Black Panthers.
- 1969: Publica *A arqueologia do saber*.
- 1970: É nomeado professor no Collège de France. Viaja para a Universidade de Buffalo nos Estados Unidos, para o Japão e para a Itália. “Sobre minhas recordações de minha primeira estada no Japão, tenho antes a tristeza de não ter visto nem entendido nada” (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 619).
- 1971: É publicada *A ordem do discurso*, sua lição inaugural da cátedra de Sistemas do Pensamento. É anunciada a criação do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP). Viaja para o Canadá, convidado pela Universidade McGill.
- 1972: Viaja novamente para a Universidade de Buffalo. Visita a prisão de Attica. Autodissolução do GIP. “O que mais me chamou a atenção, antes de tudo, em Attica, é a entrada, essa espécie de fortaleza fictícia ao estilo da Disneylândia. [...] E, detrás dessa paisagem antes grotesca que abruma todo o resto, descobre-se que Attica é uma imensa máquina”

- (FOUCAULT, 1994, t. II, p. 526; t. IV, p. 133-134).
- 1973: Nova viagem ao Canadá, de onde regressa no ano seguinte. Ciclo de conferências no Rio de Janeiro.
- 1974: Novo ciclo de conferências no Rio de Janeiro.
- 1975: *Vigiar e punir* é publicado. Primeira viagem à Califórnia. Nova viagem a São Paulo. Visita a Universidade de Columbia (Estados Unidos).
- 1976: Publica *A vontade de saber*, o primeiro volume de *História da sexualidade*. Conferências em Montreal, Berkeley e Stanford. Nova viagem ao Brasil.
- 1977: Participa em uma declaração contra as condenações à morte do regime de Franco. François Ewald se torna seu assistente no Collège de France. Intervém em relação à extradição de Klaus Croissant para a Alemanha. Estada em Berlim Oriental.
- 1978: Viaja ao Japão para proferir conferências, e ao Irã como jornalista. É hospitalizado depois de ser atropelado por um automóvel. “Muitos aqui, e alguns no Irã, esperam o momento no qual a laicidade finalmente retome seus direitos e no qual se reencontre a boa, verdadeira e eterna revolução. Porém, eu me pergunto até onde os levará esse caminho singular no qual eles buscam, contra o empenho de seu destino e contra o que foram durante séculos, ‘algo diferente?’” (FOUCAULT, 1994, t. III, p. 755).
- 1979: Estada em Stanford, onde profere as Tanner Lectures.
- 1980: Conferências em Berkeley, Nova York e Dartmouth.
- 1981: Convida Fernando Henrique Cardoso para o Collège de France. Curso na Universidade de Louvain. Nova estada em Berkeley. “Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em Berkeley, me permitiram, com suas reflexões e suas perguntas e graças a sua exigência, um trabalho de reformulação teórica e metodológica” (FOUCAULT, 1994, t. IV, p. 542).
- 1982: Viaja para a Polônia e visita Auschwitz. Não obtém a permissão para encontrar-se com Lech Walesa. Foucault era o tesoureiro do Comitê de Apoio Internacional ao movimento polaco Solidaridade.
- 1984: *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, o segundo e o terceiro volumes de

História da sexualidade são publicados. Foucault morre em 25 de junho;
é sepultado em Vendeuvre-du-Pitou em 29 de junho.

¹⁴ No primeiro volume de *Ditos e Escritos* é possível encontrar exaustiva cronologia da vida de Michel Foucault (Cf. FOUCAULT, 1994, t. I, p. 13-64; *t. I, p. 1-70*). Esse texto foi uma de nossas fontes.

Bibliografia

Obras de Michel Foucault¹⁵

- 1954: *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France [Doença mental e personalidade].
- 1976: *Raymond Roussel*. 1. ed.: 1963. Paris: Gallimard.
- 1984a: *L'Archéologie du savoir*. 1. ed.: 1969. Paris: Gallimard [*A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008].
- 1984b: *Histoire de la sexualité*. t. II: *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard [*O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998].
- 1984c: *Histoire de la sexualité*. t. III: *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard [*O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005].
- 1984d: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- 1986a: *L'Ordre du discours*. 1. ed.: 1971. Paris: Gallimard [*A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996].
- 1986b: *Histoire de la sexualité*. t. I: *La Volonté de savoir*. 1. ed.: 1976. Paris: Gallimard [*A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999].
- 1986c: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. 1. ed.: 1966. Paris: Gallimard [*As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000].
- 1987: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. 1. ed.: 1975. Paris: Gallimard [*Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2004].
- 1988: *La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. 1. ed.: 1963. Paris: Gallimard [*O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977].
- 1994: *Dits et écrits*, v. I-IV. Paris: Gallimard [*Ditos e Escritos*, v. I-X. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999-2014].
- 1995: O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- 1996: Entrevista com Michel Foucault, por Sergio P. Rouanet e J. G. Merquior. In: ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme; LECOURT, Dominique; ESCOBAR, Carlos Henrique de. *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 17-42.
- 1997a: Il faut défendre la société. In: *Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Gallimard; Seuil [*Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005].
- 1997b: *Maladie mentale et psychologie*. 1. ed.: 1962. Paris: Presses Universitaires de France [*Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975].
- 1997c: *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro Zahar

- 1999a *Histoire de la folie à l'âge classique*. 1. ed.: 1961. Paris: Gallimard [*História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009].
- 1999b: Les Anormaux. In: *Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard; Seuil [*Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010].
- 2001: L'Herméneutique du sujet. In: *Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris: Gallimard; Seuil [*A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006].
- 2002: *A verdade e as formas jurídicas*. Nau: Rio de Janeiro.
- 2003: Le Pouvoir psychiatrique. In: *Cours au Collège de France 1973-1974*. Paris: Gallimard; Seuil [*O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006].
- 2004a: *La Peinture de Manet*. Paris: Seuil.
- 2004b: Naissance de la biopolitique. In: *Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard; Seuil [*Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008].
- 2004c: Sécurité, territoire, population. In: *Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard; Seuil [*Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008].
- 2007: *Dialogue Foucault-Aron* Paris: Lignes.
- 2008a: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin [*Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011].
- 2008b: Le Gouvernement de soi et des autres. In: *Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Gallimard; Seuil [*O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010].
- 2009a: Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. In: *Cours au Collège de France 1983-1984*. Paris: Gallimard; Seuil [*A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011].
- 2009b: *Le Corps utopique. Les hétérotopies*. Paris: Lignes [*O corpo utópico. As heterotopias*].
- 2011: Leçons sur la volonté de savoir. In: *Cours au Collège de France 1970-1971*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil [*Lições sobre a vontade de saber*].
- 2012a: Du Gouvernement des vivants. In: *Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil [*O governo dos vivos*].
- 2012b: Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. In: *Cours de Louvain 1981*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain; University of Chicago Press [*Agir mal, dizer a verdade*].
- 2013a: *L'Origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin [*A origem da hermenêutica de si*].
- 2013b: *La Grande étrangère. A propos de littérature*. Paris: EHESS [*A grande estrangeira*].
- 2013c: La Société punitive. In: *Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil [*A sociedade punitiva*].
- 2014: Subjectivité et vérité. In: *Cours au Collège de France 1980-1981*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil [*Subjectividade e verdade*].

Bibliografia secundária citada ou sugerida

ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *D'après Foucault. Gestes, luttas, programmes*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007.

- ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURNEL, Michelle. *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003.
- BONNAFOUS-BOUCHER, María. *Le Libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- BURCHELL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (Eds.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CANGUILHEM, Georges. *Le Normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 [O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009].
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011a [Vocabulário de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Tradução da edição de 2004].
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe Editorial Universitaria, 2011b.
- CUTRO, Antonella. *Michel Foucault. Técnica e vita. Biopolítica e filosofia del "bios"*. Nápoles: Bibliopolis, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986 [Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1988].
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 [Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995].
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault et ses contemporaines*. Paris: Fayard, 1994 [Michel Foucault e seus contemporâneos. Rio de Janeiro: Zahar, 1996].
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1989 [Michel Foucault 1926-1984. São Paulo: Companhia das Letras, 1990].
- GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Eds.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003.
- GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos. *Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- GUTTING, Gary (Ed.). *The Cambridge Companion to Michel Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LAWLOR, Leonard; NALE, John (Eds.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: University Press, 2014.
- LE BLANC, Guillaume. *La Pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2006.
- LEGRAND, Stéphane. *Les Normes chez Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Zahar: Rio de Janeiro, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Zahar: Rio de Janeiro, 2005.
- MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris: La Fabrique Éditions, 2009.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Foucault*. Paris: Ellipses, 2010.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault. L'inquietude de l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2002 [Michel Foucault conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005].
- TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.
-

¹⁵ Incluímos a tradução para o português dos títulos dos textos originais de Foucault, mesmo quando não se refiram a uma edição neste idioma.

Edgardo Castro

INTRODUÇÃO A

GIORGIO AGAMBEN

Uma arqueologia da potência



Tradução Beatriz de Almeida Magalhães

autêntica

Introdução a Giorgio Agamben

Castro, Edgardo

9788582172919

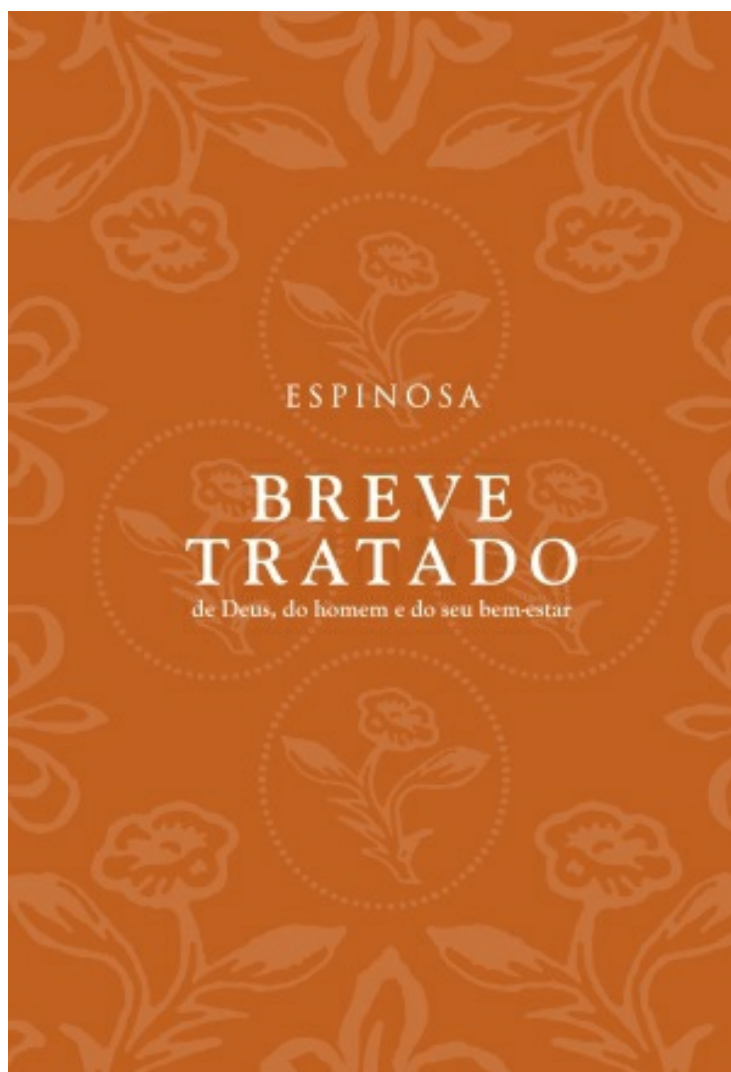
224 páginas

[Compre agora e leia](#)

Nos últimos anos, o filósofo italiano Giorgio Agamben tem ocupado lugar cada vez mais destacado no panorama do pensamento político contemporâneo, principalmente após a publicação, em 1995, de *O poder soberano e a vida nua*, primeiro volume da série *Homo sacer*, no qual retoma - e reformula - a idéia de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca da politização moderna da vida biológica, a "biopolítica".

Para contemplar a obra de um dos mais importantes filósofos da atualidade, o argentino Edgardo Castro traz uma introdução ao pensamento de Agamben, a partir de seus conceitos e métodos de trabalho. Ele mostra como Agamben pensou a problemática da potência - da questão da arte à questão da política - e, ao mesmo tempo, como esses conceitos estruturaram seu pensamento.

[Compre agora e leia](#)



Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar

Espinosa

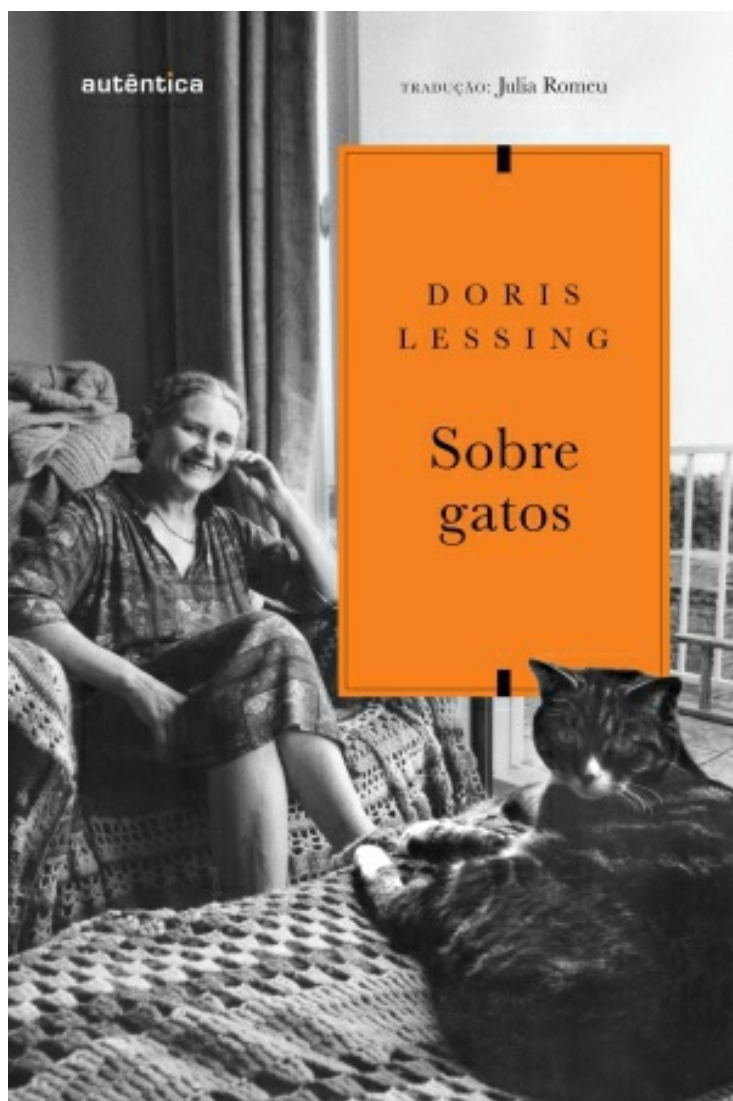
9788565381444

176 páginas

[Compre agora e leia](#)

A Autêntica Editora apresenta a primeira tradução para o português desta obra clássica, que traz o Tratado de Baruch de Espinosa sobre Deus, o homem, o seu bem-estar e sua felicidade. Constituído de duas partes, seguidas de um apêndice, ela antecedeu Ética e é considerada um esboço de sua obra fundamental e uma das melhores introduções para leitores que desejam uma iniciação à filosofia espinosana. Foi nesta obra que Espinosa demonstrou, pela primeira vez, como conceber a nossa felicidade a partir da essência de Deus. Em o Breve Tratado, Spinoza trata dos aspectos fundamentais do ser humano, sua natureza, a religião, a liberdade humana e a união imediata com deus para a busca do bem-estar.

[Compre agora e leia](#)



Sobre gatos

Lessing, Doris

9788551302538

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Doris Lessing (1919-2013), Prêmio Nobel de Literatura em 2007, é

uma das mais reconhecidas escritoras do planeta. Seu caso de amor com gatos começou na infância, na fazenda africana onde cresceu, e sua fascinação pelos felinos só fez aumentar ao longo dos anos em que dividiu sua casa e sua vida com essas "criaturas domesticadas". Sobre gatos é uma deliciosa coletânea que reúne três narrativas inéditas no Brasil: "Gatos em particular", "Rufus, o sobrevivente" e "A velhice de El Magnífico". É um trabalho de raro afeto e delicada compaixão, sem deixar de lado certa mordacidade, bem ao estilo de sua escrita. O que une, por exemplo, seres humanos e gatos? Qual é a experiência desse relacionamento sob a ótica de uma escritora tão preocupada com a sociedade, suas perspectivas sociais e políticas? Os apaixonados por gatos vão encontrar nas páginas deste livro momentos de alegria e reflexão

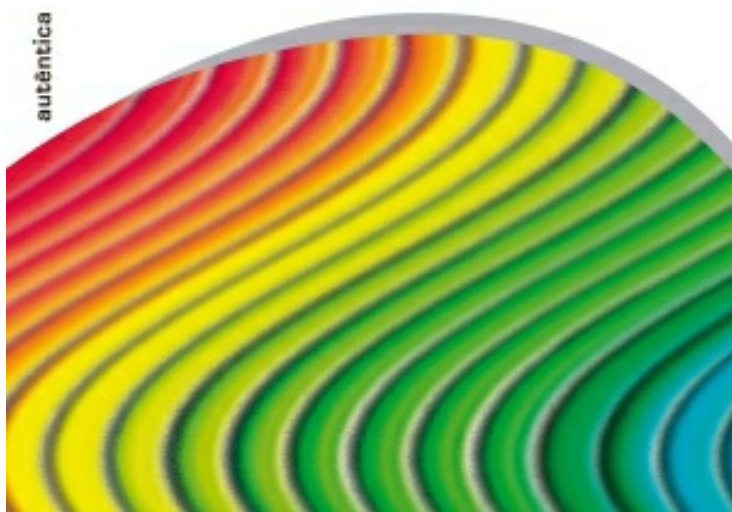
[Compre agora e leia](#)



Cadernos da Diversidade

Jogos para pensar: Educação em Direitos Humanos e Formação para a Cidadania

Maria Lúcia Miranda Afonso
Flávia Lemos Abade



Jogos para pensar

Abade, Flávia Lemos

9788582171479

96 páginas

[Compre agora e leia](#)

Uma Educação em Direitos Humanos tem se colocado como tarefa

das mais relevantes para as instituições de ensino de todo o País, a partir do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, que se desdobra nas Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, aprovadas em 2012. Como enfrentar esse desafio sem encerrar em escaninhos algo que transcende as fronteiras disciplinares? As autoras deste livro propõem que a Educação em Direitos Humanos (EDH) não seja um mero repasse de informações, e buscam equilibrar a discussão sobre os direitos já conquistados com as questões que emergem nas novas reivindicações sociais.

Além de uma consistente revisão de literatura sobre a EDH, a obra destaca a importância da dimensão lúdica para a vida em sociedade, defendendo a capacidade de brincar como integrante das ações que o homem opera sobre si e seu mundo. É a partir dessa perspectiva que Maria Lúcia Miranda Afonso e Flávia Lemos Abade tomam a responsabilidade de propor e discutir o uso de jogos pedagógicos na EDH e na formação para a cidadania.

[Compre agora e leia](#)



Sobre Nietzsche: vontade de chance

Bataille, Georges

9788582173909

464 páginas

[Compre agora e leia](#)

“Nietzsche sonhou com um homem que já não fugiria de um destino trágico, mas que o amaria e o encarnaria de pleno acordo, que não

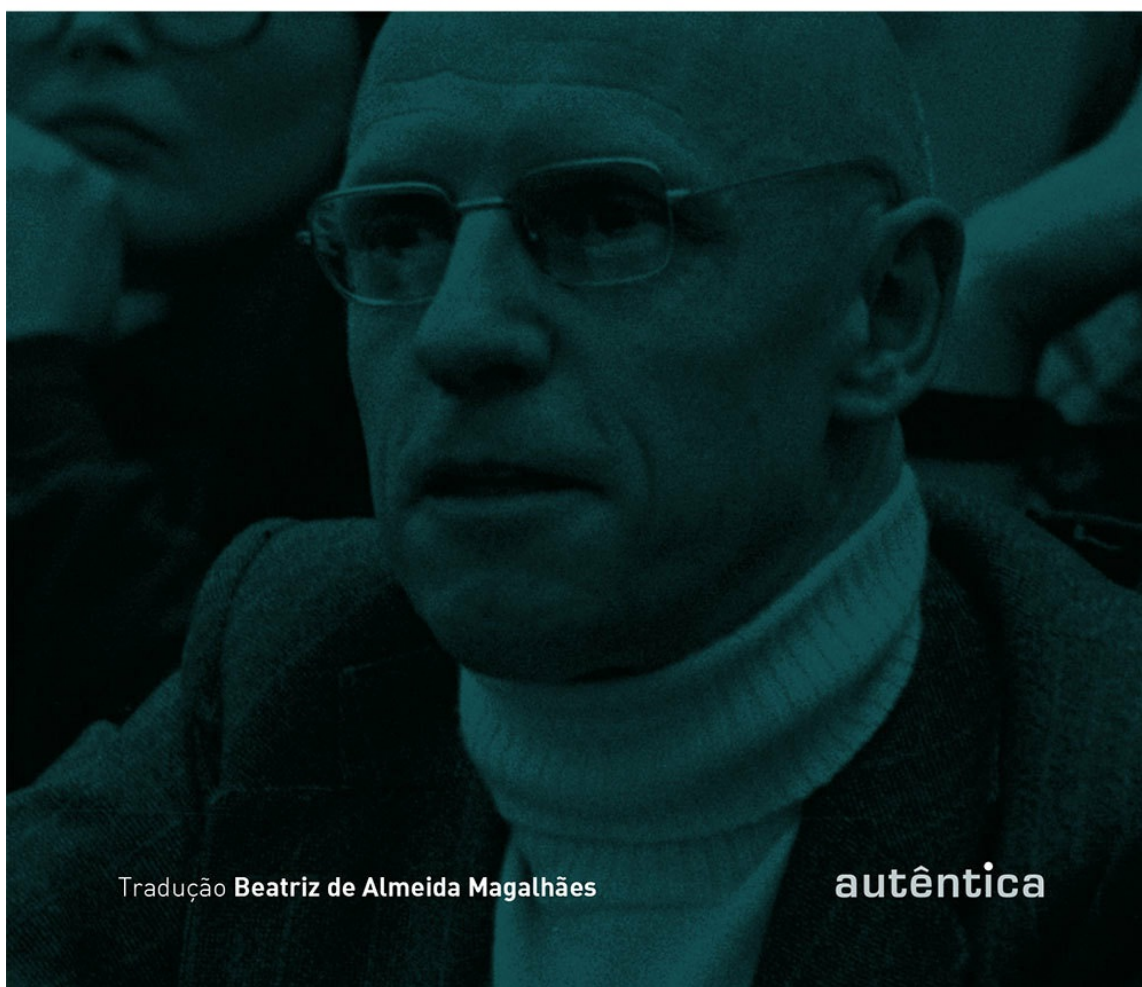
mentiria mais para si mesmo e se elevaria acima da servidão social. [...] Entre as ideias de um reacionário fascista ou de outro tipo e as ideias de Nietzsche há mais do que uma diferença: uma incompatibilidade radical.”

Georges Bataille

“Desnazificar Nietzsche. Desprussianizá-lo.” Eis o que propunha Murilo Mendes em seu retrato-relâmpago do filósofo dionisíaco. Eis o que fazia Georges Bataille, vinte anos antes, ao deslocar o acento da 'vontade de potência' para a 'vontade de chance': vontade de se colocar completamente em jogo, de estar aberto à totalidade dos possíveis, de ser um homem inteiro (nem senhor nem escravo, nem artista nem cientista, nem filósofo nem homem de ação, mas tudo ao mesmo tempo agora). No fundo, o que Bataille extrai da experiência nietzschiana, mais do que de seus conceitos, é uma hipermoral, uma moral do ápice, uma moral da festa, o contrário de uma moral burguesa do declínio.

[Compre agora e leia](#)

Edgardo Castro
INTRODUÇÃO A
FOUCAULT



Tradução **Beatriz de Almeida Magalhães**

autêntica